L. Blum

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
2a0rQS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1902

436203
6.6.45

DS
101
R45
t.45

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XIII

LES SERMENTS DES JUIFS.

1. La plus ancienne règle de la loi musulmane concernant le serment à déférer aux infidèles (et, par conséquent, aux Juifs) est le principe suivant, énoncé dans la vieille littérature de l'Islam : « Faites-les jurer d'une manière qu'ils considèrent eux-mêmes comme sacrée : حيث يعظّمون[2]. » Cela se rapporte aussi bien à la formule du serment qu'aux différentes conditions dans lesquelles on le prête.

Dans les premiers temps on se contentait, comme pour les Musulmans, de l'invocation du nom d'*Allâh*, quand on déférait aux Juifs le serment devant le tribunal des Mahométans[3], et il va de soi que les Juifs considéraient ce nom divin comme aussi sacré et le serment comme aussi strict que s'ils s'étaient servis de formules hébraïques[4]. Lorsque la loi se fut développée systématiquement et que les choses judiciaires furent plus sévèrement réglées, on établit pour les Juifs et les autres non-musulmans, de même que pour les musulmans, des formules plus étendues, et l'on s'attacha au principe précité en fixant les

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, p. 1, et t. XLIV, p. 63.

[2] *Usd al-ghâba*, III, p. 391, l. 5 : ان يستحلفوه بما يعظم على اهل دينه.

[3] Encore au temps du Gaon Hay (x-xie siècles) les Musulmans n'exigent des Israélites, au lieu du serment juif, que la formule : באללה תעאלי. Ceci est sans doute le texte primitif des mots incompréhensibles : באללה אלקילא dans תשובות הגאונים, Lyck, n° 40. On prend alors la décision suivante : ששבועה חמורה היא ואין בה קילותא כל עיקר.

[4] Cf. les passages réunis dans une dissertation hongroise de Leopold Löw sur l'histoire du serment juif (Pest, 1868), note 115, et Steinschneider, *Polemische und apologetische Litteratur*, p. 372.

formules d'après ce que « (les dissidents) eux-mêmes tiennent pour sacré ».

Dans les manuels de procédure judiciaire on traite généralement aussi des serments prononcés par les infidèles. La question est exposée soigneusement dans l'un des ouvrages les plus anciens et les plus considérés de cette littérature, dans l'*Adab-al-Kâdî* (conduite du juge), rédigé par le juriste hanéfite Abou-Bekr-al-Khaççâf (mort en 874) et que nous possédons dans le remaniement de Al-Djaççâç (mort en 980 [1]), au chapitre intitulé كيف يحلف اهل الالحاد من اليهود والنّصارى والمجوس وغيرهم « Sur le serment des adeptes des hérésies, comme les Juifs, les chrétiens, les mages et les autres. »

Les dispositions concernant le serment des Juifs sont les suivantes : « Les Juifs jurent : (على موسى بالله الذى انزل التوراة نبّينا وعليه السّلام) par Allâh, qui a révélé la Thora à Moïse. » Comme exemple traditionnel pour ce serment des Juifs on cite la formule que fit réciter le prophète au Juif Ka'b [2] b. Çouriyyah, lorsqu'il l'interrogea, au sujet de la loi mosaïque relative aux débauchés [3]. « Si l'on se bornait à la formule *par Allâh*, ajoute al-Djaççâç, cela serait à la vérité suffisant ; mais l'extension de la formule du serment doit servir à le fortifier, de même qu'on étend aussi dans le serment des Mahométans la simple formule : *Billâh*... Celle-ci est aggravée, pour que l'accusé invité à prêter serment ne le prenne pas trop à la légère ; il en est de même pour les infidèles. »

On ne s'en tint pas à ces courtes formules. On voulut *fortifier* de plus en plus le serment. On composa, non seulement pour les Juifs, mais pour les dissidents de tout genre, de longs formulaires dans lesquels ils renoncent à tout ce qui leur est sacré, pour le cas où leur déclaration serait fausse, et consentent à se séparer de la communauté des fidèles et à être considérés comme des gens accomplissant des actes odieux, au sens où l'entend leur propre religion. Nous possédons, dans un traité de paix conclu par les représentants de la République de Gênes, en 1290, avec le sultan d'Egypte, un spécimen des monstruosités que l'on dictait aux infidèles dans de telles formules de serment. Le serment imposé aux Juifs ne faisait donc pas exception sous ce rapport.

Dans un formulaire datant du XIIIe siècle et rédigé par le Kâdi

[1] Ms. de la bibliothèque de Leyde, Warner, n° 550, f° 46 *b*.

[2] Ailleurs 'Abdallâh ; par exemple Ibn Hischâm, p. 394 ; cf. J. Horovitz, dans *Z.D.M.G.*, t. LV, p. 524, note 9.

[3] Cf. *Revue*, t. XXVIII, p. 79, et les passages de la traduction qui y sont cités.

égyptien Schihâb al-dîn ibn al-'Omari[1], pour le gouvernement des contrées des sultans mameluks, on trouve la formule suivante pour le serment judiciaire des Juifs.

« Par Allâh, par Allâh, par Allâh, le Grand, l'Eternel, l'Infini, l'Unique, l'Immuable, l'Un, l'Atteignant[2] : le Punissant, qui a envoyé Moïse, avec la vérité, et a fortifié ses bras et ses flancs par son frère Aron ; par la Tora vénérée, par ce qui est en elle et ce qu'elle contient, par le décalogue, qui a été envoyé à Moïse sur les tables[3] de pierre précieuse, et par ce que contenait la tente d'assignation (*koubbât al-zamân*). — Si je ne dis pas la vérité, que je sois un serviteur de Pharaon et de Haman et que je sois détaché d'Israël; que je me convertisse à la religion chrétienne, que je reconnaisse pour vraie la déclaration de Marie et que je justifie le charpentier Joseph ; que je renie la parole (adressée par Dieu aux Israélites), que je m'approche du mont Sinaï avec des malpropretés ; que je déclare le rocher (*al-çakhra*, dans le temple de Jérusalem) impur; que je sois le compagnon de Nabuchodonosor dans la destruction du temple saint et dans le massacre des enfants d'Israël; que je jette des ordures sur les endroits dans lesquels les livres sacrés (*al-asfâr*) se trouvent ; que j'appartienne à ceux qui ont bu dans le fleuve[4], qui ont été du parti de Djâlouth (Goliath) et se sont détachés de la société de Tâlût (Saül) ; que je renie les prophètes, que j'aie livré Daniel (à ses ennemis), et dénoncé au puissant de l'Egypte le lieu de séjour de Jérémie; que je me sois mis du côté des femmes débauchées[5] au jour de Jean; que je sois comme celui qui dit que le feu qui a brillé dans le buisson ardent était trompeur ; comme ceux qui interceptèrent le chemin de Midian (à Moïse)[6] et qui ont dit du mal des filles de Jethro (Schou'ayb)[7] ; que je me sois ligué avec les

[1] *Al-ta'rîf bil-mouçtalah al-scherîf* (Caire, 1312), p. 151. Cf. *Revue*, t. XXX, p. 9, note 2.

[2] المُدْرِك, c'est-à-dire qui atteint le pécheur et auquel celui-ci ne peut échapper.

[3] Dans le texte : العُجُف, par quoi on entend sans doute ألواح ; sur cette pierre précieuse, matière des tablettes de la loi, voir *Z.D.M.G.*, XXXII, p. 349. Cette idée remonte à des sources juives (voir les passages dans les dictionnaires, *s. v.*, סמפירין, *Sifrè*, Nombr., § 101 : הספיר של לוחות. Dans un poème de Saadia les paroles de l'alliance sont עלי גלילי שהם חרותות, *Liber Responsionum*, éd. S. G. Stern (תלמידי מנחם), p. 72, l. 11.

[4] Juges, VII, 5 et suiv. La légende musulmane rapporte cette histoire au temps de Saül.

[5] A savoir, la femme et la mère d'Hérode, qui ont fait tuer Jean. Sur les traditions musulmanes concernant cette histoire, voir M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde, 1893), p. 239.

[6] Qui guettèrent Moïse, pendant qu'ils fuyaient vers Midian ; celui-ci fut sauvé du danger par le pieux Hazkîl, qui lui montra un autre chemin ; voir Tha'labî, *'Arâ'is al-madjâlis* (Caire, 1312), p. 103.

[7] Cela se rapporte sans doute à la médisance dirigée contre la femme de Moïse et qui fut punie de la lèpre (Nombres, XII, 10).

magiciens contre Moïse[1] et me sois séparé de ceux qui croyaient en lui; que j'appartienne à ceux qui ont poussé à poursuivre les fugitifs (à la sortie d'Egypte) et qui conseillèrent de laisser le cercueil de Joseph en Egypte[2]; que j'aie salué comme ami le Sâmirî (qui poussa les Israélites à adorer le veau d'or) et me sois établi à Jéricho, la ville des géants; que j'aie approuvé l'acte des habitants de Sodome et désobéi aux lois de la Tora; que j'aie déclaré le sabbat profane et que j'en aie transgressé la loi[3]; que j'aie dit que la (fête des) Cabanes est une erreur[4] et que Hanoucca est un non-sens; que je dise que Dieu est indifférent à l'égard des lois et que je reconnaisse l'abrogation des lois comme permise; que je professe que 'Isâ fils de Maryam est le Messie prédit par Moïse fils de 'Imrân; que j'aie abandonné le judaïsme pour une autre religion[5]; que je considère la chair du chameau, sa graisse,

[1] Au lieu de واجليت, lire واجلبتُ.

[2] Les Mahométans connaissent la légende de שרח בת אשר, qu'ils appellent 'adjoûz bani Isra'îl « la vieille femme des enfants d'Israël » (voir *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, p. XLI). Les Juifs d'Ispahan croient posséder le tombeau de cette femme biblique dans leur voisinage (*Revue des Ecoles de l'Alliance israélite*, I, p. 187). Mais je ne trouve rien dans les légendes sur les gens qui voulaient empêcher d'emporter le cercueil de Joseph.

[3] واستبحت السبت وعدوت فيه, où il faudrait plutôt lire d'après la Soura 2, v. 61 : واعتديت فيه. — اعتدى فى السبت paraît être l'ancienne désignation pour la transgression du sabbat. Nous noterons encore les termes suivants. De même que חִלֵּל, dans ses différentes acceptions, est traduit par بذل, Saadia, Gen., XLIX, 4; Lév., IX, 8; بذل اقداس الله; *ib.*, XIX, 12 : بذلت اسم الله; Deut., 6, חֹל, Lév., X, 10 : بين القدس والبذل, חללה, *ibid.*, XXI, 7 : مبذلة, de même on rend aussi l'idée du חִלּוּל שַׁבָּת par بذل السبت « profanation » (Kirkisânî, *Steinschneider-Festschrift*, p. 205, l. 26); Saadia, Exode, XXXI, 14, מְחַלְּלֶיהָ = باذلها. On emploie aussi parfois la deuxième forme بذّل et, par suite, يبذّل, مبذّلها, *Z. D. M. G.*, XLVII, p. 640, et il faut corriger ainsi le texte de Wreschner, *Samaritan. Traditionen*, p. 14, note 1, et lire تبذيل, يبذّل, مبذّلها. — Parfois le mot hébreu est littéralement arabisé : حلّل السبوت, par exemple dans l'écrit d'un caraïte contre Saadia, chez Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, p. 225, l. 18, et aussi la quatrième forme, احلاله للسبوت, chez Harkavy, *ibid.*, p. 227, l. 5, et مُحِلّين للسبت chez Kirkisânî, *Zapiski* de la Société archéologique de Saint-Péterbourg, VIII, p. 310, l. 13, 26, et p. 311, l. 10. — Je rencontre encore le verbe كسر « briser » dans le même sens, chez l'écrivain musulman Ibn al-Djauzî, *Kitâb al-azkiyâ* (Caire, 1304), qui parle d'un juif craignant de violer le sabbat en s'occupant d'affaires d'argent : وخاف أن يكسر سبته.

[4] وقلت ان المضلّة ضلال وان الحنكة محال. Ici on fait un jeu de mots à l'aide de la confusion du ض et du ظ. La fête des Cabanes est appelée عيد المظلّة. Cf. sur le nom arabe de la fête de Soukkot, M. Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin, 1901), p. 137, 396 et suiv. Aux matériaux réunis dans cette note on peut ajouter encore un nom rare de la fête des Cabanes : عيد النّواة employé par Aboulhasan al-Djudâmî (Grenade), voir M. J. Müller, *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, I (Munich, 1866), p. 145, note 5, où il est question de la fête juive des Cabanes.

[5] Tandis que dans cette formule la conversion au christianisme est désignée *expressis verbis*, la conversion à l'islamisme est indiquée seulement par l'expression *une autre religion* et par des périphrases sur des différences touchant les lois alimentaires.

ses intestins et ce qui est mélangé avec un os comme une nourriture permise [1]; que j'interprète (*ta'awwaltu*) la loi en ce sens que celui qui jouit du prix du rachat des choses interdites n'est pas considéré comme celui qui jouit des choses interdites elles-mêmes [2]; que j'approuve ce que les gens de Babylone disaient d'Abraham. — Si je ne dis pas la vérité, que je sois atteint par un anathème [3] que l'ensemble des rabbins lancera sur moi et pour lequel les nattes de la synagogue seront retournées [4]; que je sois ramené dans le désert (*al-tîh*) et que la manne et les cailles me soient refusées; que je sois exclu de toutes les tribus d'Israël (*ab-asbât*) [5] et être comme ceux qui, malgré leur force et leur santé, se sont retirés de la guerre contre les géants (de Canaan). »

2. Nous trouvons également sur les conditions du serment des Juifs certaines dispositions spéciales concernant le lieu et le temps. On a tiré de nombreuses conséquences de l'ancien principe qu'il faut leur faire prêter serment d'une manière solennelle pour eux.

Le Code de la loi n'exige pas qu'on conduise à cet effet les infidèles dans un endroit qui leur soit particulièrement sacré.

Al-Khaççâf dit : « Que l'on ne fasse pas venir les infidèles pour leurs serments dans la synagogue, l'église ou le temple du feu, de même que le Musulman n'est pas conduit dans la mosquée ; car le serment vise uniquement le nom d'Allâh, et non autre chose [6]. »

[1] C'est une allusion textuelle au Coran, Sura, VI, v. 147, où sont énumérées les parties des animaux interdites aux Juifs : « Nous leur avons défendu la graisse des bœufs et des moutons, excepté celle du dos, et les entrailles et (la graisse) qui est mêlée avec des os » (selon l'exégèse de notre auteur).

[2] Ceci fait allusion à la controverse reproduite dans la *Revue*, t. XLIII, p. 4. — La règle rituelle des Musulmans est : ان الله تعالى اذا حرّم على قوم شيئًا حرم عليه ثمنه « Lorsque Dieu défend quelque chose à des gens, il étend aussi l'interdiction au rachat de la chose défendue (Damîrî, I, p. 328, *s. v. hamâm*). A cette occasion je mentionnerai que l'on peut trouver aussi un exemple de la controverse mahométane et juive chez *Al-Yâfi'î*, *Raud al-rayâhîn* (Caire, Castelli, 1297), p. 146, n° 101.

[3] والّا اكون محرّمًا حرمةً تجمع عليها الاحبار تُقلَب عليها حُصُر الكنائس. Pour חֵרֶם on a employé ici le mot homophone en arabe et qui était sans doute employé en judéo-arabe (cf. Friedländer, *Sprachgebrauch des Maïmonides*, *s. v.*). A cette nomenclature appartient encore le mot سمات, autrement inconnu en arabe dans ce sens, et que les Juifs écrivant l'arabe ont formé d'après le talmudique שמותא. Ainsi dans les *Œuvres de Saadia*, t. VIII, p. 146 (*Liqqoutim*, n° 8) : פילזמה סמאת באסמה מישרוחא; dans la bulle d'excommunication de David b. Zakkaï (*Studien und Mittheilungen* de Harkavy, V, p. 234, l. 12) : בשמותא דישראל וסאיר אלסמאת לא אדכרהא ; chez Kirkisâni (*Zapiski*, *l. c.*, p. 300, l. 26) : פכל מן יתפרק יכון באלסמאת.

[4] Sur cette particularité de l'excommunication je n'ai pu trouver aucune indication dans la littérature juive : elle n'en paraît pas moins provenir d'un usage réel (peut-être local).

[5] Cf. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?* (2e éd., Leipzig, 1902), p. 139.

[6] *Adab al-Kûdât*, *l. c.*, f° 47 *a*.

Mais déjà pour un temps bien plus ancien nous avons une donnée établissant que la pratique était autre : à l'époque du Calife Merwân I, nous raconte-t-on incidemment, le juge régla le serment pour un homme qui avait quitté l'islamisme, de la manière suivante : Amenez-le devant l'autel [1] et mettez la Tora (devant lui) et déférez-lui le serment « par Allâh » [2]. Il s'agit là sans doute d'un converti juif, qui était retourné à sa première religion. Le fait même que l'on proteste en théorie contre la nécessité de faire prêter le serment à la synagogue est l'indice d'un usage contraire répandu dans la pratique judiciaire. Même entre Mahométans c'est une habitude générale de prononcer les serments dont les deux parties intéressées veulent être sûres à des endroits particulièrement sacrés, les tombeaux des patrons protecteurs, qui puniraient le parjure de peines sévères, et avec lesquels on est certain que le plus audacieux menteur ne ferait pas de faux serment. Pour les Juifs on avait réservé au Caire un endroit tout à fait merveilleux : le prétendu tombeau de Sem, fils de Noé. Al-Makrizi [3], le topographe du Caire au moyen âge, parle d'une mosquée portant le nom du lecteur pieux du Coran Ibn-al-Bannâ et située à environ 150 mètres au nord du Bâb Zuweyla, dans la rue Al-Sukkariyya. Le peuple lui donnait, au temps de Makrizi, le nom de Sâm b. Noûh. « Ceci, dit-il, appartient sans doute aux fables sans fondement, car Sem, fils de Noé, ne peut avoir foulé le sol de l'Egypte... On m'a raconté que cette mosquée était autrefois une synagogue des juifs caraïtes et était comme telle dénommée d'après ce patriarche; le calife fatimite al-Hâkim, la transforma en mosquée, quand il détruisit la synagogue. Encore maintenant (première moitié du xve siècle), les Juifs d'Egypte croient que Sem y est enterré. *C'est pourquoi on fait prêter serment en cet endroit aux juifs convertis à l'islamisme.* Ainsi m'a rapporté le kadi des juifs, Ibrâhim b. Faradj-Allâh b. Abd al-Kâfi al-Dâwoûdi, l'Ananite (Karaïte). En vérité, ce n'est pas la seule sottise que le vulgaire ait imaginée. »

[1] Comme ici le mot مذبح est mis en rapport avec la Tora, Harawi en a conclu que ce mot signifie dans ce passage : بيت كتب النصارى, c'est-à-dire sans doute l'armoire pour les livres d'église (pour les Juifs, l'arche sacrée). Mais on peut comparer مذبح المحراب, employé dans un poème de 'Omar b. Abi Rebi'a (*Mahâsin*, éd. Van Vloten, p. 328, l. 6) pour désigner un endroit où se trouvent des images de saints.

[2] Al-Harawi, *Kitâb al gharibeyn* dans le *Lisân el 'Arab*, *s. v.*, ذبح, III, p. 224; *Tâdj al 'aroûs*², *s. v.*, II, p. 138 : لما كان زمن المهلب أتى مروان برجل ارتد عن الاسلام وكعب شاهد فقال كعب أدخلوه المذبح وضعوا التوراة وحلفوه بالله

[3] Chitat, II, p. 409.

Que l'on choisissait une date[1] déterminée et solennelle pour le serment, afin d'être sûr de la véracité de celui qui le prêtait, c'est ce dont j'ai trouvé un exemple, à propos de Juifs qui prêtèrent serment devant des juges musulmans. Le Kadi de Saragosse, Mohammed b. 'Adjlân al-Azdî, élève du célèbre juriste malékite Sahnoun (mort en 854), faisait toujours prêter serment aux juifs le samedi, et aux chrétiens le dimanche. « Il avait appris, dit-il, qu'ils craignent plus ces jours-là de faire un faux serment. » Il se référait en cela au principe que nous avons mentionné dès l'abord d'après lequel il faut faire jurer les dissidents d'une manière qu'ils considèrent eux-mêmes comme importante[2].

3. Jusqu'ici nous n'avons parlé que de serments reçus des juifs par des juges musulmans. Nous allons donner ici quelques notices tirées de la littérature arabe sur les formules de serment *spontané*, qui étaient d'un usage journalier.

Un serment emprunté à la vie pratique nous paraît être la formule : لعَمْرُ الدين « par la religion » ; c'est ainsi que jure un contemporain juif de Mohammed, Aus b. Koureyza, dans un petit poème, dans lequel il refuse d'accepter l'islamisme[3]. Nous trouvons le même serment au XIIe siècle chez un juif égyptien (dans une lettre à R. Hanan'el b. Samuel) : וחקّ דיני[4]. Dans une vieille tradition on fait jurer une juive ainsi : وإلاهِ يهودَ (= אלהי ישראל)[5]. Le serment : حلفتُ بالله والتوراة « je jure par Dieu et la Tora »[6], qu'on rencontre dans une vieille poésie, est probablement imité du mode de serment des Juifs. Les Juifs d'Emesse prêtèrent serment « par la Tora » aux conquérants musulmans[7]. Dans un épisode juif du roman d'Antar les juifs jurent ordinairement en disant وحقّ الشّيم (הַשֵּׁם), à quoi s'ajoute le serment « par les dix commandements (والعشر كلمات) »[8].

[1] C'est à un tout autre point de vue qu'on s'est placé pour choisir le lundi et le jeudi comme jours de serment, comme le montre le contexte de la consultation adressée à R. Hay Gaon : תשובות הגאונים, éd. Lyck, n° 9.

[2] Ibn Farhoun, al-Dibâdj al-moudhab (Fez, 1311), p. 225 : يحلف اليهود يوم السبت والنصارى يوم الاحد لانّى رأيتهم يرهبون ذلك فقال لى من اين اخذه قلت من قول مالك يحلفون حيث يعظّمون

[3] Selon la leçon exacte que présente Nöldeke, *Beiträge arab. Poesie*, p. 76 (*Aghâni*, XIX, p. 97, l. ult. : العمرى الدين الخ).

[4] Chez Horowitz, *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, 1900, p. 156, l. 4, il faut l'expliquer ainsi.

[5] Kâmil, p. 152, l. 1.

[6] Houdeyl, p. 264, l. 22.

[7] Chez de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (1900), p. 101.

[8] Edition Schâhin, XVIII, p. 74-144. Cf. là-dessus mon article dans la *Monatsschrift*, 1880, p. 360 et suiv. J'y ai indiqué les passages en question.

Le juif Mêschâ[1] jure aussi « par celui qui s'est entretenu avec Dieu (Moïse) et par ce qu'il a publié (وحقّ الكليم وما اظهر) ».

De même que les Mahométans des différentes contrées de l'empire islamique jurent par leurs patrons locaux[2], de même les juifs dans les différentes parties du monde oriental où ils sont dispersés jurent par des hommes saints. Le serment par R. Siméon paraît être répandu de longue date. D'après ce que rapporte Râghib Ispahânî (mort en 1108), on fait dire aux juifs dans le serment de renonciation : وبرئتُ من شمعون وشمّى ومن يوم السبت « et que je renonce à Schim'on et Schim'ay (?) et au jour du sabbat »[3]. On y fait allusion probablement à R. Simon b. Yohaï, par lequel les juifs du Maroc ont encore aujourd'hui l'habitude de jurer en disant : « B'rabbi Schemoûn »[4]. Dans le Nord de l'Afrique les juifs célèbrent une fête annuelle, complètement inconnue en Europe, en l'honneur de R. Simon[5], et il est facile de comprendre que cette vénération particulière se manifeste aussi dans le choix de son nom pour les serments.

A Tripoli on emploie habituellement le serment : par mon père, par cette lampe (ou « par la lumière », ce qui doit se rapporter à Gen., I, 4), je dis la vérité[6] ». Au Caire on jure par le nom du saint Hayyim (Capûsî), rabbin du XVIIe siècle (mort en 1631) auquel Azoulaï donne l'épithète d'homme merveilleux (בעל הנס) et au tombeau duquel les Juifs du Caire vont en pèlerinage avec un pieux respect. Le serment judiciaire leur est demandé aussi au nom de ce rabbin[7]. On attribue de très fâcheuses conséquences au parjure que l'on ferait sur son tombeau[8].

[1] ميشا. Sur cette prononciation du nom موسى voir Schreiner, dans la *Zeitschrift* de Stade, VI (1886), p. 246 ; Fraenkel, *Wiener Zeitschrift f. d. K. d. M.*, IV, p. 333. Le nom judéo-persan מרשריה s'y rattache. Dans l'Arabie méridionale les Juifs d'aujourd'hui prononcent Mêschèh, Yêsef, Mêri = (Môrê, mon maître), voir Maltzan, *Reise nach Südarabien*, p. 177. Dans la prononciation كيرش pour כּוֹרֶשׁ (Tabari, I, p. 291) il y a sans doute une influence grecque. Dans la désignation du nom du père de Mousa, qui a accompagné Chidr » (chez Al-Souyoûti, *Itkân*, éd. Castelli, II, p. 162), ميشا est une faute pour منشا ; cf. *Z.D.M.G.*, LIII, p. 600.

[2] *Muhammed. Studien*, II, p. 339.

[3] *Mouhâdarât al oudabâ*, I, p. 303.

[4] Mouléras, *Le Maroc inconnu*, II, p. 215 et 638 (« Par le Dieu de Simon »).

[5] Voir la description de cette fête dans le Rapport annuel de l'Alliance isr. univ., 1888, semestres I et II (édition allemande, p. 111).

[6] *Revue des Ecoles de l'Alliance isr. univ.* (Paris, 1901), p. 157.

[7] Voir Sappir, אבן ספיר, I, p. 10*b*. C'est l'auteur d'un commentaire sur la *Mekhilta*, le *Sifrâ* et le *Sifrê* ; voir la Chronique de Joseph Sambari, éd. Neubauer (*Anecdota Oxoniensia* ; Semit. Ser., I, P, IV), p. 160.

[8] Cf. Azoulaï, שם הגדולים, l. *s. v. Méïr Garison*.

XIV

Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans les prières des mahométans.

Dans quelques rares notices sur les prières de Mahométans on donne comme introduction la formule d'invocation suivante : يا إلهى وإله آبائى ابراهيم واسحاق ويعقوب « O mon Dieu et Dieu de mes pères Abraham, Isaac et Jacob ! » Lorsque le pieux Haçan al-Baçri, qui s'était révolté ouvertement contre le gouvernement de Haddjâdj, fut mandé devant ce souverain pour rendre compte de ses actes et que tout était déjà préparé pour l'exécution de l'homme pieux et courageux, il fut grâcié malgré la franchise de ses paroles, et, d'après ce que l'on rapporte, il attribua ce succès merveilleux à une prière qu'il avait prononcée en entrant : « O mon armure dans ma détresse, mon compagnon dans ma peine, ô dispensateur de ma grâce, ô mon Dieu et Dieu de mes pères Abraham, Isaac et Jacob, accorde-moi ta faveur et détourne de moi ton dommage, etc. » Une version de cette narration intercale encore entre Abraham et Isaac le nom d'Ismâ'il [1]. Dans le livre de dévotion d'Abou-Bekr ibn al-Sunnî (mort en 974), qui, sous le titre de *'Amal al-yaum wal leyla*, « exercice du jour et de la nuit » [2], contient des prières ramenées à des traditions pour toutes les circonstances de la vie, on fait remonter au prophète l'enseignement suivant : « L'homme n'étend pas les mains pour la prière après avoir terminé le *çalât* légal, et il dit : « O mon Dieu, et *Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob*, et Dieu des anges Gabriel, Michael et Israfil, je te prie que tu exauces ma prière, car je suis dans la détresse etc. » et Dieu ne trouverait pas admissible de laisser revenir vides les mains d'un homme qui prie ainsi » [3].

Autant que j'ai pu parcourir les recueils traditionnels reconnus, qui, pour la plupart, contiennent un chapitre étendu sur les textes de prières (*da'awât*) [4], aucun n'a accueilli de prière contenant cette formule. Même al-Nawawî, dont la principale

[1] Ali-al-Mourtadâ, *Ghourar al-fawâ'id wadourar al-kalâ'id* (Téhéran, 1272), p. 63 (avec Ismâ'îl) ; Ahmed b. Yahya al-Mahdî, *Al-Moutazilah*, éd. T. W. Arnold (Hyderabad, 1898, et Leipzig, 1902), p. 15.

[2] Brockelmann, *Arab. Litteraturgeschichte*, I, p. 165.

[3] Al-Ahdal, Dissertation sur l'élévation des mains pour la prière, en appendice à Al-Tabarânî, *Mou'djam, çaghîr* (Dehli), p. 280.

[4] Principalement al-Tirmidhi, *Sounan*, II, p. 242-281.

source est l'œuvre précitée d'Ibn al-Sounnî, n'a pas admis dans son livre, qui poursuit le même but, cette formule de demande estimée si efficace; et cependant il a un chapitre spécial sur les prières de sollicitation qui peuvent être récitées après que les prières régulières et canoniques sont terminées [1]. Bahâ al-dîn al-'Amilî n'a pas davantage inséré l'invocation du « Dieu des patriarches Abraham, Isaac et Jacob », parmi les nombreuses *da'awât* qu'il a réunies dans son « sac à fourrage » pour les circonstances les plus variées et parmi lesquelles beaucoup visent à produire un effet au moyen de formules et de noms mystiques [2]; et pourtant il y a donné une place au « Dieu de Gabriel, Michael et Israfil [3] ».

Il semble que l'invocation des patriarches des juifs n'ait pas été approuvée par les théologiens. Elle est basée sans doute sur le Coran, Soura 12, verset 37 et 2, verset 128 (dans ce dernier passage se trouve le nom d'Ismâïl) [4], où le patriarche Jacob et Joseph dans la captivité se servent de ce moyen de communication avec la divinité. Mais on a dû s'apercevoir facilement que l'invocation du Dieu « de nos pères Abraham, Isaac et Jacob », n'avait de sens que dans la bouche des juifs.

Nous ne croyons pas nous tromper en considérant l'usage de cette formule au début des prières mahométanes comme un emprunt [5] à la formule d'introduction du rituel juif (אלהינו ואלהי אבותינו וכו'). Elle se présentait d'autant plus facilement qu'elle pouvait s'appuyer sur les passages précités du Coran. Mais elle ne put pas, comme nous l'avons vu, obtenir l'approbation des théologiens, et, pour cette raison, elle ne s'est maintenue que dans des notices isolées.

[1] *Kitâb al-Adhkâr* (Caire, 1312), p. 34.

[2] *Michlât* (Caire, 1317), p. 127-138. A ce point de vue les formules de demande qui s'y trouvent présentent un certain intérêt pour l'étude des noms magiques (*schêmôt*).

[3] *Ibid.*, p. 132, l. ult. Parmi les recueils de prières de sollicitation je mentionnerai encore le *Kitâb al-auràd* dans le *Moufîd al-'ouloûm wa-moubîd al-houmoûm* de Djemâl al-dîn al-Kazwînî (Caire, 1310), p. 58-65. La on mentionne aussi les prières des prophètes bibliques ; dans aucune de ces formules on ne trouve l'invocation dont nous parlons.

[4] Cf. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* ? (2e édition), p. 134-136.

[5] Comparer, pour l'emploi de noms divins juifs dans les formules mahométanes, mon article : *Hebraische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen*, *Z.D.M.G.*, XLVIII, p. 358 et suiv.

XV

LA PRIÈRE NAIVE DU BERGER.

Dans les légendes monacales du moyen âge, on revient à plusieurs reprises sur le thème suivant : Des hommes saints, mais ingénus, emploient par ignorance et innocence des expressions inconvenantes dans leurs prières : ils sont censurés par des gens qui sont plus exercés dans la discipline théologique ; mais Dieu manifeste sa satisfaction pour les prières naïves et il avertit les censeurs sévères de ne pas troubler l'esprit naïf des bonnes gens [1].

La littérature arabe nous présente des récits parallèles aux récits chrétiens. Les œuvres philologiques reproduisent volontiers sous des formes variées le type de la naïveté avec laquelle les Bédouins parlent à Dieu dans leurs prières et s'adressent à lui comme à l'un des leurs. Aussi bien par le choix des expressions qu'on leur prête que par le fond des prières qu'on leur attribue, on démontre qu'ils n'ont aucune idée de la majesté ineffable de Dieu. Dans mes *Etudes mahométanes*, I, p. 39, j'ai cité pour cela une série d'exemples qu'il serait facile d'augmenter. Al-Açma'î rapporte une jolie anecdote sur un Bédouin qui refuse d'adresser une prière à Dieu aussi longtemps que celui-ci n'aura pris soin de le vêtir [2].

A ces narrations appartiennent aussi la suivante, quoique dans sa forme présente, elle ne soit pas une anecdote de Bédouins, mais se rattache au groupe des *Isrâ'iliyyât* (cf. ci-dessus, n° IX) :

Le prophète aurait raconté une fois l'anecdote suivante : « Jadis vivait dans une cellule isolée (*çauma'a*) un homme qui s'était consacré au service de Dieu. Le ciel lui accordait une pluie

[1] Mon collègue, M. le professeur Louis Katona de Budapest, connaisseur distingué de la littérature narrative du moyen âge, a été assez aimable pour me signaler les passages suivants qui présentent ce caractère : *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon* (dominicain du XIIIe s.), publiés... par A. Lecoy de la Marche (Paris, 1877), p. 179, n° 206. — *Sermones Pomerii Fratris Pelbart de Themeswar, divi ordinis S. Fransisci de Tempore* (Haguenau, 1501), Pars aestiva, Sermo, XXIX, E. — *Joannes junior Gobii* (dominicain français du milieu du XIVe siècle), *Scala cœli* (éd. d'Ulm, 1480, in-f°), folio 136 *b*. — Pauli, *Schimpf und Ernst*, éd. de Hermann Oesterley (Bibliothèque de la Société littéraire de Stuttgart, vol. LXXXV ; Stuttgart, 1866), n° 332.

[2] Al-Schirwânî, *Hadîkat al-afrâh* (Boulak, 1282), p. 2; Al-Souyoûti, *Michlât* Caire, 1317), p. 56.

abondante et à ses prairies un frais pâturage. L'ermite voyant, un jour, son âne brouter gaiement, s'écria : O Dieu, si toi tu avais un âne, je le ferais brouter volontiers avec mon âne. » Cette exclamation fut rapportée à un des prophètes des Banoû-Isra'îl qui voulut le maudire (à cause de sa parole blasphématoire). Mais Dieu se révéla à lui et lui dit : « Je récompense mes serviteurs selon la mesure de leur intelligence », c'est-à-dire : laisse-le donc prier comme il l'entend [1].

Je ne crois pas que nous ayons ici la forme primitive de la narration. Un examen superficiel nous montre là une situation quelque peu contradictoire. L'animal qui broute nous fait supposer pour son maître un berger, et non pas un ermite. Ensuite, la naïve prière de berger qui lui est mise dans la bouche ne convient pas du tout à un homme qui consacre sa vie au service de Dieu, comme notre solitaire.

Notre histoire s'appliquait, en fait, primitivement à un Bédouin ignorant, et c'est par suite de sa transformation en une *histoire israélite* racontée par Mahomet qu'un pieux ermite a été substitué au berger.

Ce trait primitif du récit s'est conservé, mais sous une forme juive, dans le *Sefer ha-Hasidîm*, n° 5-6, qui, à l'appui de la maxime רחמנא לבא בעי, « Dieu demande le cœur », rapporte qu'un berger (רועה בהמות) priait ainsi : « O Dieu, tu sais bien que je ferais paître gratuitement ton troupeau, si tu me le confiais ; car je t'aime ». La réprimande que lui adresse pour cette parole un *talmid hakham* et la leçon que celui-ci reçoit en songe ne sont que l'adaptation juive de ce récit étranger. L'emprunt se trahit par le besoin d'ajouter la phrase : וישראלי היה « c'était un Israélite », à la prière du berger.

I. Goldziher.

[1] Tiré du *Kâmil* d'Ibn 'Adî (890-970) et du *Hilyat al-auliyâ* de Abou-Nou'eym (947-1012) et cité par Damîrî, *s. v.*, *himâr ahlî*, I, p. 314.

DU TOTÉMISME CHEZ LES HÉBREUX

Suivant d'aucuns, le clan totémique représente la première phase de l'organisation sociale.

Chaque clan, sous le nom de *totem* [1], a pour génie protecteur un animal ou une plante, quelquefois même un objet inanimé, qui donne son nom à la tribu. De ce totem tous les membres du groupe sont censés descendre. On est parent, parce qu'on porte le même totem. Tous les individus de la tribu du Loup s'appelleront Loup et regarderont le Loup comme leur totem. Il est à noter que l'homme n'est pas en rapport avec une puissance individuelle, mais avec une classe : tous les Loups sont parents de celui qui a le Loup pour totem.

Le totem est immanent au clan ; c'est un seul et même sang circulant dans un même groupe. Il y a entre l'homme et son totem une identité substantielle.

Le sang du clan étant tabou, un homme de la tribu du Loup ne peut pas épouser une femme qui porte le nom de famille de Loup, mais doit chercher sa compagne parmi les Castors, les Cygnes, etc.

Nul ne pouvant avoir deux totems à la fois, l'enfant doit appartenir ou au totem du père ou à celui de la mère. A l'origine, le totem se transmettait seulement en ligne utérine, en sorte que, si un homme des Renards se mariait avec une femme des Gazelles, l'enfant portait le nom de Gazelle.

[1] Le mot est emprunté aux Indiens Objibway de l'Amérique du Nord ; il signifie : « famille », « tribu ». Les Australiens, au lieu de *totem*, disent *kobong*. — Sur le totémisme, voir J.-F. Mac Lennan, *The worship of Animals and Plant* dans *The Fortnightly Review* (1869 et 1879) ; Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871) ; Girard de Rialle, *La mythologie comparée* (Paris, 1878) ; H. Spencer, *The Principles of Sociology*, I (Londres, 1876) ; Max Müller, *Anthropologische Religion* (Leipzig, 1894) ; F.-B. Jevons, *An Introduction of the History of Religion* (Londres, 1896) ; A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Marillier (Paris, 1896) ; Marillier, dans *Revue de l'histoire des Religions* (1897 et 1898) ; Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God* (Londres, 1897) ; Frazer, *Le Totémisme*, traduit par A. Dirr et Van Gennep (Paris, 1898) ; Durkheim, *Année sociologique*, cinq années.

Ainsi, premier caractère du totémisme : on ne peut pas épouser une femme du même clan, c'est-à-dire : exogamie.

Un autre caractère du totémisme, c'est que le totem n'est ni tué ni consommé par les membres du clan, sauf pour les sacrifices sacramentaires.

Un troisième trait, c'est que les membres d'un groupe totémique pratiquent le tatouage, c'est-à-dire impriment sur leur chair la figure de leur totem.

C'est par le totémisme qu'on explique le culte des animaux, la forme animale de beaucoup d'idoles, la distinction entre animaux sacrés et autres, la domestication des animaux, les sacrifices, etc.

Telle était, jusqu'à ces derniers temps, la caractéristique du totémisme, quand les observations de MM. Spencer et Gillen, dans leur ouvrage *The native tribes of central Australia* (Londres, 1899), forcèrent à modifier l'ancienne définition.

En effet, les Aruntas d'Australie, chez qui il existe un système incontestablement totémique, ne connaissent pas les deux interdictions dont nous parlons plus haut : celle de tuer et de manger l'animal totémique, ni celle de se marier entre porteurs du même totem. Le totem peut être mangé, le groupe totémique pratique l'endogamie, les rapports sexuels entre membres d'un même groupe sont parfois obligatoires. La véritable fonction du totémisme est magique [1].

Quelques savants, à la suite de W. Robertson Smith [2], ont sou-

[1] Voir Frazer, *The origin of Totemism*, dans *The Fortnightly Review*, avril et mai 1899; Durkheim, *Sur le totémisme*, dans *l'Année sociologique* (Paris, 1902).

Le groupe totémique chez les Aruntas est une association religieuse, *il n'est pas un groupe domestique. L'enfant ne naît pas dans le totem de la mère*, il naît dans le totem de l'esprit qu'il est censé incarner. A la naissance, on détermine quel est l'esprit totémique, l'ancêtre (à la fois homme, animal, Dieu) de l'*Alcheringa*, qui a repris corps dans l'enfant. Cet ancêtre est censé résider dans certains lieux, où il s'est évanoui autrefois, où l'on trouve encore des parties de son corps. La femme qui vient d'accoucher indique l'endroit où elle croit avoir conçu, et l'enfant porte le nom et le totem de l'ancêtre ressuscité ; il est cet ancêtre lui-même. Ainsi, une femme Emou croit concevoir près d'un arbre *nanja*, où réside un esprit totémique, celui de la chrysalide : l'enfant est du groupe de la chrysalide. Il devient l'associé de toutes les chrysalides, hommes et bêtes : il est identique à elles, a les mêmes vertus religieuses qu'elles, a les pouvoirs, les droits et les devoirs que lui donne sa nature. Il traite toutes les chrysalides comme il se traiterait lui-même. *Aussi ne mange-t-il pas d'ordinaire de son totem, quoique la chose ne lui soit pas absolument interdite :* il n'en mange que rarement (d'après B. Spencer et F. Gillen, *Année sociologique*, 1898-1899, p. 205 et suivantes). A l'issue des cérémonies sacrées, *le totem est mangé solennellement par les membres du groupe totémique...* Non seulement ils ont le devoir d'en manger, mais encore *ils doivent être les premiers à en manger*, après quoi les autres groupes totémiques ont le droit d'en manger autant qu'ils veulent (*ibidem*).

[2] La voie avait été ouverte par Mac Lennan, dans *The Fortnightly Review*, 1870, p. 207.

tenu que les Sémites ont passé par un stade totémique [1]. Cependant on est d'accord pour reconnaître qu'on doit borner ses prétentions à ne retrouver que des traces, des survivances d'un état préhistorique. « Au degré de développement, dit W. Robertson Smith, qu'avaient atteint même les plus grossiers des peuples sémitiques, il serait absurde d'espérer trouver des exemples de totémisme pur [2]. »

Sur quels indices s'appuie-t-on pour conclure à l'existence d'un culte totémique chez les ancêtres d'Israël ?

On fait état des noms d'animaux et de végétaux que portent certaines tribus. Il y a les Bachrites et les Ghemalites (chameaux), les Calébites (chiens), les Arôdites (ânes sauvages), les Schafanites (lapins), les Tolaïtes (vers), les Zimrites (antilopes), les Çorites (guêpes), les Soussites (chevaux), les Hamorites (ânes), les Elonites (chênes), les Schoumatites (ails), etc. Les tribus qu'on estime être parmi les plus anciennes sont Rachel (brebis) et Léa (biche) [3].

Beaucoup d'individus ont également des noms d'animaux ou de plantes, tels Térah (bouquetin), Hamor (âne), Tola (ver), Débora (abeille), Elon (chêne), etc. Achbor (mulot) est un nom d'homme (Gen., XXXVI, 38; II Rois, XXII, 12) et le nom d'une divinité (Is., LXVI, 17; cf. I Sam., VI, 4); de même, Nahasch (serpent), comp. I Sam., XI, 1, et II Sam., XVII, 25, avec Nombres, XXI, 4-9, et II Rois, XVIII, 4; de même, comparez H'zir (pourceau), ponctué Hézir dans I Chr., XXIV, 15, et Néh., X, 20, avec Is., LXV, 4, et LXVI, 3, 17. A côté des noms d'homme, il faut signaler les noms de ville : Ayyalon (de Ayyal = biche), Schaalbin (de Schoual = renard), Efron (de Ofer = gazelle), Eglon (de Eghel = veau), Beth Nimrah (de Namer = panthère), Ir Nahasch (= ville du serpent), etc. [4].

[1] Cf. W. Robertson Smith, *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament*, dans *The Journal of Philology*, vol. IX, 1880; *Die Religion der Semiten*, traduit par R. Stübe (Fribourg en B., 1899); Joseph Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament*, dans *The archaeological Review*, mai 1889; A.-H. Sayce, *The ancient Empires of the East* (1883), pp. 344 et 418, et *Social life among the Assyrians and Babylonians* (1893), p. 108; T.-K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah* (Londres, 1899), I, 99, II, 123, 303; Wildeboer, *Iahvedienst und Volksreligion* (Fribourg-en-B., 1899), p. 27. La théorie est combattue par Fr.-Vinc. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels* (Fribourg, 1901).

[2] W.-R. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 100.

[3] Fr. Delitzsch : *leâh* = assyr. *lêtou* = biche; d'après Haupt, = assyr. *li'at* = maîtresse, forte (*Goett. Gelehrte Nachr.*, 1883, p. 100); Ball : l'arabe = לָרַר = être laide (*The Book of Genesis*, Leipzig, 1876, p. 83). Lévi, fils de Léa (Gen., XXIX, 34), ce serait Léa; voir Wellhausen, *Prolegomena z. Gesch. Israels* (Berlin, 1886), p. 144; Budde, *Die Religion des Volkes Israel* (Giessen, 1900), p. 103; Baudissin, *Die Gesch. des alttest. Priestertums* (Leipzig, 1889), p. 72.

[4] Sur les Arabes, Sabéens, Palmyréniens, Phéniciens, etc., voir R. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 192 et suiv.; Noeldeke, *Z. D. M. G.*, 1886, p. 157 et suiv.; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin, 1897), p. 2 et suiv.

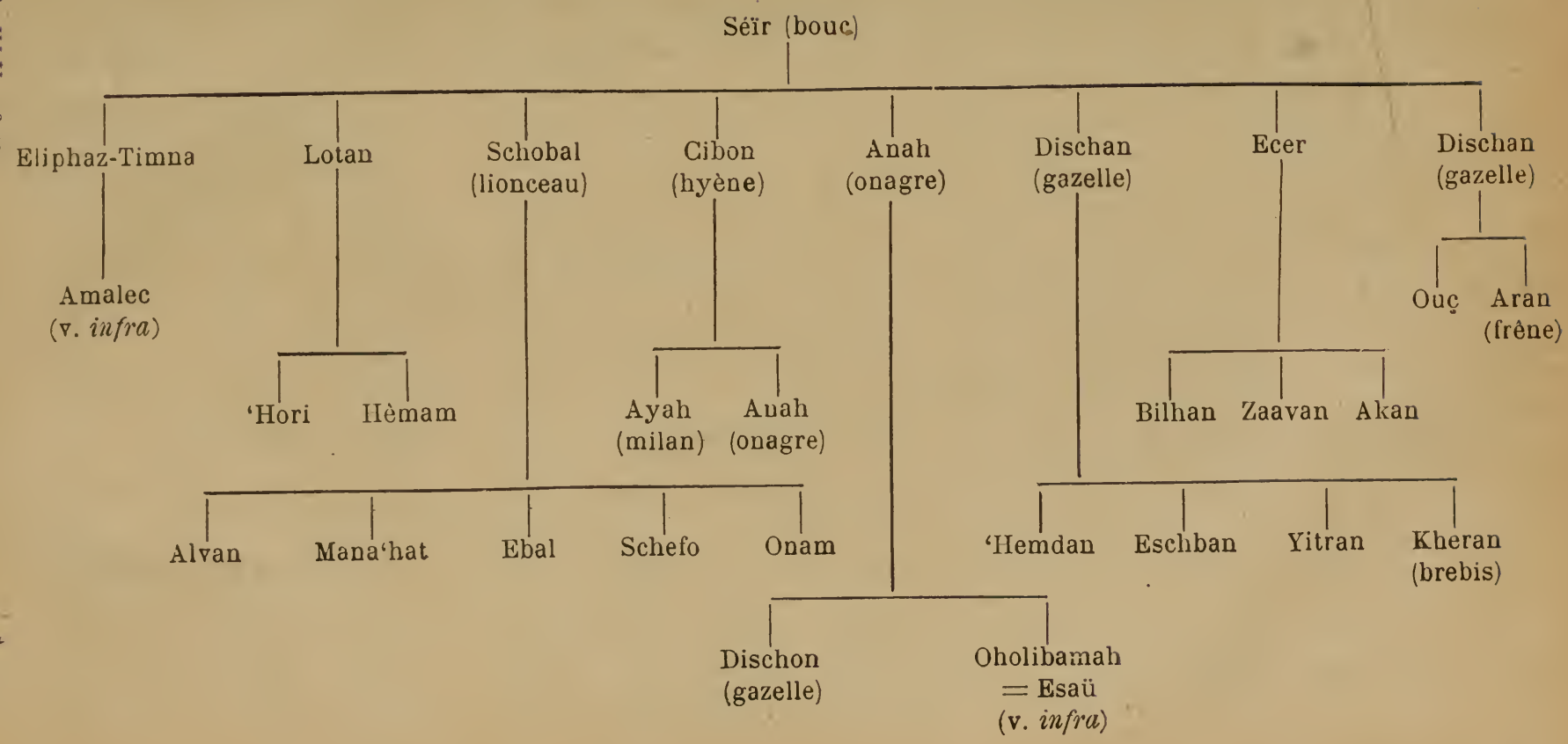
La généalogie des Horites et des Edomites offre un intérêt particulier; on y relève de nombreux noms d'animaux, et certains de ces noms se retrouvent chez des individus de clans différents; ainsi Anah est fille de Cibon (Gen., XXXVI, 2), fils de Cibon (*ib.*, 24), d'où R. Smith conclut à une parenté par les femmes chez les Horites. De l'existence d'un sous-clan Anah parmi les Cibonites aussi bien que chez les Séirites il tire une preuve en faveur de l'exogamie, en sorte que les membres du clan Anah ne pouvaient pas se marier entre eux.

Voici le tableau des généalogies horite et édomite que j'emprunte à Joseph Jacobs [1].

[1] *L. c.*, p. 150.

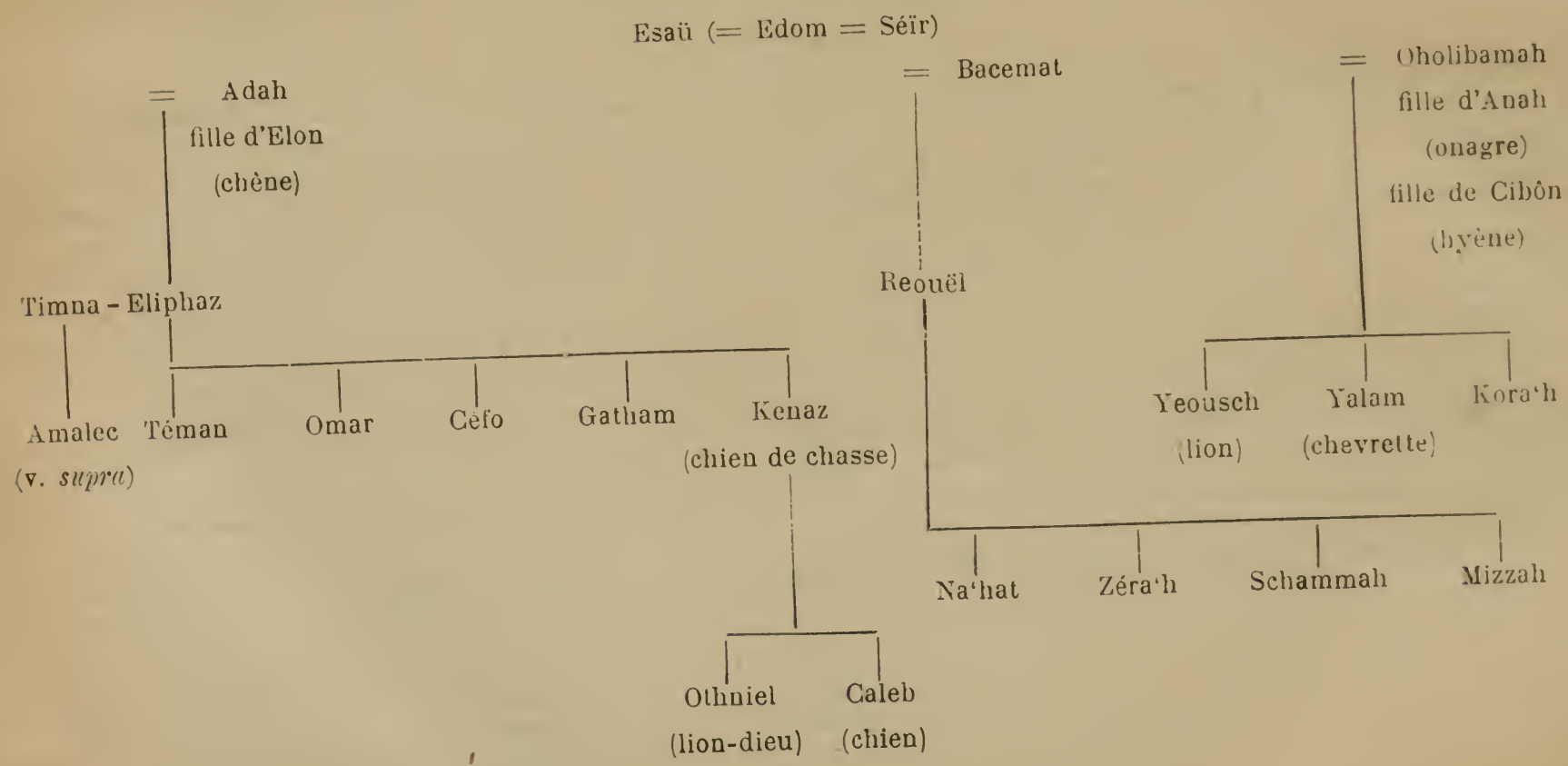
GÉNÉALOGIE DES 'HORITES.

(Gen., xxxvi, 20-30.)



GÉNÉALOGIE DES EDOMITES.

(Gen., xxxvi, 10-19.)



Contre l'argument tiré des noms d'animaux et de plantes, nous ferons valoir :

1° Que la grande majorité des tribus arabes et israélites ne portent pas des noms d'animaux [1] ; que, pour ce qui concerne particulièrement la généalogie des Horites, beaucoup de ces noms ne sont pas des noms d'animaux, et que plusieurs qu'on allègue comme tels sont très douteux [2] ;

2° Que quantité de ces noms de tribus ont pu être à l'origine des noms d'individus, qu'il n'est pas impossible que certaines tribus descendent réellement de l'ancêtre dont elles se prétendent issues [3] ;

3° Qu'il est naturel que des groupes adonnés à la chasse et à l'élève du bétail usent de noms d'animaux comme de caritatifs, pour marquer le désir de voir les enfants posséder les qualités de force, d'agilité, d'adresse, de ruse, de douceur, de tel ou tel animal ; que des peuplades toujours en guerre donnent à leur fils des noms de bêtes fauves exprimant le vœu que l'enfant soit doué contre l'ennemi de la vigueur et de la férocité du lion, de l'hyène, du loup, etc.

4° Que si les dieux égyptiens portaient une tête d'épervier, de chien, d'ibis, cela signifie qu'on attribuait aux dieux des qualités qu'on avait observées et admirées chez ces animaux [4].

5° Que si certaines localités ont des noms d'animaux, cela peut s'expliquer par la présence fréquente de ces animaux dans ces lieux.

6° Qu'il est beaucoup de noms d'animaux qui, donnés à des individus, ne sont pas taboués, tels Zimri (chamois), Jonas (colombe), Efer (cerf), Rachel (brebis), etc.

7° Qu'enfin, comme l'avoue R. Smith lui-même, dans des questions d'histoire religieuse les arguments tirés des noms propres sont peu probants [5].

[1] « Il n'y a pas tant de clans arabes, dit Noeldeke, qui portent des noms d'animaux ; au reste, cela ne serait pas une preuve de totémisme. Il n'est pas nécessaire de faire remonter les Banou Asad et les Banou Laïth à un temps où l'on regardait le lion comme un ancêtre divin du clan », *Z. D. M. G.*, 1886, pp. 157 et 161. Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, p. 200 ; Dillmann, *Die Genesis*, p. 388.

[2] Tels *Schobal* (voir Noeldeke, *Z. D. M. G.*, 1886, p. 168), *Cibon* (voir Gesenius, *Handwoerterbuch*, Leipzig, 1890, p. 710), *Anah* (v. G. Buchanan Gray, *Studies in Hebrew proper names*, p. 110) ; *Yeousch* signifie plutôt : « il aide » (cf. Joel, IV, 11) ; cf. Zapletal, *op. c.* ; Fr. Buhl, *Gesch. der Edomiter* (Leipzig, 1893), p. 50.

[3] Cf. Basset, *Notes de lexicographie berbère* (Paris, 1883-1888) ; Ph. Le Bas et W.-H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure* (Paris, 1847-70), n. 2065.

[4] Paul de Lagarde, *Mitteilungen*, II (1887), p. 72 ; cf. P.-G. Mahoudeau, *L'origine de l'homme d'après les traditions de l'antiquité* (*Revue mensuelle de l'école d'anthropologie*, Paris, 1898, p. 234).

[5] *Religion der Semiten*, p. 29.

Un autre argument qu'on invoque en faveur d'un totémisme préhistorique chez les Hébreux, c'est qu'ils ont adoré des animaux : le cheval[1], le serpent[2], Béelzeboub (dieu-mouche), le porc, le mulot, les Seirim (Lév., XVII, 7)[3], le veau d'or : « Voilà tes dieux, ô Israël, qui t'ont fait sortir du pays d'Egypte. » (Ex., XXXII, 4) ; Jéroboam fait fabriquer deux veaux d'or et dit au peuple : « Voici tes dieux, ô Israel, qui t'ont tiré du pays d'Egypte » (I Rois, XII, 28). On cite le passage d'Ezéchiel, VIII, 7-12 : « Il me conduisit à l'entrée du parvis. Je regardai et j'aperçus un trou dans la paroi. Et il me dit : « Fils de l'homme, perce la paroi ! » Lorsque j'eus percé le mur, il y avait là une porte. Il me dit : « Entre et considère les détestables abominations qu'ils pratiquent en ce lieu. » J'entrai et je vis toutes sortes de figures de reptiles et de bêtes répugnantes et toutes les idoles de la maison d'Israël gravées sur le mur tout autour. Et il y avait là 70 hommes des anciens de la maison d'Israël, et Iaazania fils de Schafan se tenait au milieu d'eux, chacun leur encensoir dans la main, et l'encens s'élevait en fumée épaisse. Et il me dit : « As-tu vu, fils de l'homme, ce que les anciens de la maison d'Israël font dans les ténèbres, chacun dans les mystères de son image ? Car ils disent : « Iahvé ne nous voit point, Iahvé a abandonné le pays. »

En réponse à cet argument, nous ferons remarquer qu'on ne dit nulle part que les Israélites aient adoré des animaux *vivants*, comme l'exigerait le totémisme et comme cela se pratiquait en Egypte[4] : on ne signale que des images d'animaux. Le serpent d'airain était une sorte d'amulette collective. — Les chevaux (qui, du reste, ne furent introduits qu'assez tard chez les Sémites) étaient consacrés au soleil (II Rois, XXIII, 11). — Certains, sans doute, offraient des sacrifices de porc (Is., LXV, 4 ; LVI, 3, 17), mais on ne voit pas qu'ils aient adoré cet animal. — De ce que plusieurs mangeaient des mulots et autres abominations (Is., LVI, 7) et les apportaient en offrandes expiatoires (I Sam., VI, 5), il n'en résulte pas qu'ils en pratiquassent le culte. — Pour ce qui est de Béel-Zeboub, Zeboub, dans l'espèce, ne signifie pas « mouche », c'est le nom d'une localité, comme dans Baal'Hermon, Baal Peor, etc.[5]. — Dans

[1] II Rois, XXIII, 11.

[2] Nombres, XXI, 4-9 ; II Rois, XVIII, 4.

[3] Cf. II Chr., XI, 15 ; Is., XIII, 21 ; XXXI, 14.

[4] Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 511.

[5] D'après les tablettes d'El-Amarna ; voir J. Halévy, *Revue sémitique*, I (1893), p. 23 ; Benzinger, *Zeitschr. d. deutsch. Palaest. Vereins*, XVII (1894), p. 161. Cependant d'autres lisent : *Sapouna :* cf. Cheyne, *Encyclop. biblica*, I, p. 407. D'après lui, le dieu se serait appelé Baal-*Zeboul* (dieu de la haute maison), et les Israélites, par mépris, auraient déformé le nom.

le passage d'Ezéchiel, il est question de cultes que les Israélites avaient empruntés aux peuples avoisinants, à l'Egypte le culte des animaux, à Babylone le culte de Tammouz (v. 14) et le culte du soleil (v. 16), etc. Quant au nom de Iaazania, fils de Schafan, où Robertson Smith découvre une preuve de totémisme, il est à remarquer que Iaazania implique la foi en Iahvé puisque ce mot signifie « Iahvé m'entende » et que Schafan se rencontre comme nom d'individu (II Rois, XXII, 3). Que si ce nom est un nom symbolique, le prophète aura voulu marquer ironiquement la dépravation de Iaazania qui, se nommant d'après Iahvé, est déchu au point d'adorer un simulacre d'animal (Schafan = lapin), et ben Schafan serait analogue à Ben Beliaal [1]. En ce qui concerne le veau d'or, il faut noter, ainsi que nous le faisions plus haut, que ce n'était pas un veau vivant, mais un veau en métal, où les Israélites voyaient un symbole du soleil ou de la lune [2]. D'ailleurs, si haut que nous remontions, nous constatons qu'Israël apportait des taureaux en sacrifices, et cependant nous ne découvrons pas trace que cette espèce ait jamais été tabouée [3]. — Quant aux *Seirim* (Lév., XVII, 7) [4], ce n'étaient pas, semble-t-il, des animaux, mais des démons à forme animale. Les animaux de ce nom tenaient une place importante dans le cérémonial du Kippour (Lév., XVI, 5 et suiv.), ce que le législateur de Iahvé, appliqué à purger le culte de tout élément païen, n'aurait pas permis, si le bouc avait été une divinité aux yeux du peuple.

On aperçoit aussi une survivance du totémisme dans la défense faite aux Israélites de consommer la chair de certains animaux. Si la classe des animaux prohibés est si nombreuse, dit-on, c'est que plusieurs clans, s'étant fondus en un seul groupe, les différents totems ont été comme naturalisés et sont devenus tabou pour tous. Lorsque l'organisation totémique eut disparu, on perdit le sens de l'origine de ces abstinences ; mais l'horreur sacrée subsista et donna lieu aux interdictions de Lév., XI, 2 et suiv., et Deut., XIV, 3 et suiv. [5].

Nous objecterons : 1° Que en temps ordinaire il est défendu aux

[1] Cf. J. Jacobs, *Studies in Biblical Archaeology* (Londres, 1894), p. 84 et suiv. ; Zapletal, *op. cit.*, pp. 72 et 73.

[2] Cf. Fritz Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung* (Munich, 1901), p. 22.

[3] Cf. R. Kittel, *Die Bücher der Koenige*, p. 110.

[4] Cf. II Chr., XI, 15 ; Is., XIII, 21 ; XXXIV, 4.

[5] Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 485 et suiv. ; W.-R. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 114 ; Benzinger, *Hebr. Archaeologie*, p. 484.

membres du clan totémique non seulement de *manger*, mais de *tuer* l'animal-totem. Or, si l'Ecriture interdit de consommer la chair de certains animaux, *elle ne défend jamais de les tuer* : 2° Que certains groupes, dont nous savons pertinemment qu'ils sont à base totémique, sont tenus à un moment donné de manger de leur totem [1]. Or les animaux prohibés par la loi israélite le sont d'une manière absolue ; 3° Que dans ces prohibitions sont compris les poissons dépourvus d'écailles et de nageoires [2]. Or, les Hébreux n'apportaient aucune espèce de poissons en sacrifices.

Malgré qu'on dise, nous persistons à croire que les prohibitions alimentaires de Lévitique, XI, et Deutéronome, XIV, sont des prescriptions établies sur l'observation scientifique. La distinction entre animaux purs et animaux impurs est fondée sur des caractères généraux. Il y a une classification d'après des signes naturels, donc un effort scientifique. « Tout ce qui, a le pied corné et divisé en deux ongles parmi les animaux ruminants, vous pouvez en manger » ; — « tout ce qui, dans les eaux, mers ou rivières, est pourvu de nageoires et d'écailles, vous pouvez en manger » ; — « tout insecte ailé qui marche sur quatre pieds vous sera une abomination; toutefois, vous pouvez manger, parmi les insectes ailés marchant sur quatre pieds, celui qui a au-dessus des pieds des articulations au moyen desquelles il saute sur la terre ». Nous estimons que des prescriptions ainsi formulées ne sont pas dues à des superstitions totémistiques ou autres, mais sont le résultat d'observations objectives [3]. Ces prescriptions, en même temps qu'elles sont hygiéniques, sont religieuses, car dans les anciennes civilisations la différenciation ne s'est pas effectuée entre le religieux, le social, le sanitaire, etc; toutes les lois sont alors religieuses, mais cela ne les empêche pas d'être dictées en même temps par des motifs d'ordre politique, social, sanitaire [4], etc.

[1] « C'est généralement quand la nouvelle génération de l'animal totémique commence à être grande, ou quand la plante, si c'est un végétal qui sert de totem, paraît mûre pour être récoltée. Alors les produits de la chasse sont apportés au camp, et les membres du groupe totémique en mangent cérémoniellement, s'ils s'abstiennent, le lien de parenté qui les unit à l'espèce totémique serait rompu et ils perdraient du même coup les vertus et les pouvoirs *sui generis* qui sont censés résulter de cette parenté. » Durkheim, *Sur le totémisme*, dans *l'Année sociologique* (1902), p. 114.

[2] Lév., XI, 9 et suiv. ; Deut., XIV, 9, 10.

[3] Cf. l'interdiction de manger une bête morte d'elle-même ou déchirée par une autre bête (Lév., XXII, 8).

[4] La législation israélite se présente elle même comme « rationnelle » et « naturelle ». « Observez-les (ces commandements) et pratiquez-les ! ce sera là votre *sagesse* et votre *intelligence* aux yeux des peuples, car lorsqu'ils auront connaissance de toutes ces lois ils diront : « Elle ne peut être que *sage* et *intelligente* cette grande nation ! » (Deut., IV, 5). — « Vois, je te propose en ce jour, d'un côté *la vie avec le bien*, de l'autre *la mort avec le mal* » (Deut., XXX, 15). « Vous observerez donc mes

Assurément, il y a d'autres religions que celle d'Israël qui ont prohibé des aliments [1]. Mais pourquoi assigner une seule et même cause à ces prohibitions chez des peuples de pays, de nature, de génie si divers ? Le principe que « les mêmes faits impliquent les mêmes causes », s'il a une valeur universelle et nécessaire en physique, est loin de présenter ce caractère en matière morale, où il arrive que des phénomènes pareils se rattachent à des antécédents différents.

Une autre preuve qu'on allègue à l'appui du totémisme, c'est le sacrifice communiel.

W. R. Smith fait remonter le sacrifice des animaux chez les Sémites à des coutumes totémiques. Le sacrifice primitif était un acte de communion entre le dieu et ses adorateurs, qui se croyaient unis à la divinité et les uns aux autres par les liens du sang. « Cette tendance à se représenter le dieu sous l'apparence d'un animal, dit Marillier [2], expliquant la pensée de Smith, a déterminé l'adoption générale du sacrifice. Le sacrifice primitif consiste en l'immolation de l'animal divin et la consommation de sa chair par les membres du clan. C'est un renouvellement de l'alliance qui unit à ses adorateurs leur protecteur surnaturel ». Dieu et membres du groupe continuent d'être « une chair et un sang »; ainsi se maintient la consubstantialité.

Mais, observerons-nous avec Marillier, « si l'union est naturelle entre le dieu et ses adorateurs, s'il fait originairement partie du clan, il n'est pas besoin de cérémonie pour maintenir effectivement leur alliance... Eternellement la destinée des membres humains et animaux du clan demeurera solidaire [3]. »

Le sacrifice communiel s'explique mieux si l'union entre l'homme et la divinité n'est pas naturelle, mais conventionnelle. L'homme, au moyen de ce sacrifice, conclut un pacte avec le dieu. Et ce contrat s'établit par les procédés usuels pour créer un lien de parenté artificielle : la fraternisation par le sang [4], la commensalité, le passage entre les pièces du sacrifice.

Il est à noter que ce n'est pas n'importe quel animal qu'on apporte en sacrifice, mais un animal pris parmi ceux qui rendent le plus de services et le meilleur parmi ceux-là, le premier-né mâle

lois et mes statuts, parce que l'homme qui les pratique *s'assure ainsi la vie* » (Lév., XVIII, 5).

[1] Voir Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 482.

[2] *Revue de l'histoire des religions*, 1897 et 1898.

[3] *Ib.*, 1897, pp. 243 et 245.

[4] Par la projection du sang sur l'autel.

(Ex., XIII, 12). A l'origine, les Sémites n'immolaient pas seulement les premiers-nés des animaux, mais des hommes [1] ; et pourtant l'homme n'était pas totem ! Ajoutez encore que les animaux interdits ne peuvent pas être offerts : il faut les racheter ou leur briser la nuque (Ex., XIII, 13). Enfin, à côté du sacrifice animal, il y avait l'offrande végétale, la *minhah*, et cependant aucun végétal n'est prohibé.

Si haut que nous remontions, nous rencontrons des sacrifices dont le caractère est d'être un don ou un rachat, en vue de se concilier la faveur ou d'apaiser la colère de la divinité. Plus le don est précieux, plus il aura coûté d'effort et de peine, et mieux on disposera le dieu à son égard. De là vient qu'on offre les prémices de toutes choses et que l'offrande la plus méritoire et la plus efficace, c'est, aux yeux du primitif, le premier-né et le fils unique. Ce qu'il y a de meilleur en ce monde, au sentiment des peuples jeunes, c'est la vie, l'énergie vitale. Or, c'est dans les prémices que, selon la conception antique, elle se manifeste avec le plus d'intensité et de pureté. Le premier-né est appelé « prémice de la force paternelle » (Deut., XXI, 17). C'est ce qui explique aussi pourquoi le sang doit être répandu sur l'autel, car « le sang c'est la vie » (Lév., XVII, 10 et suiv.; Deut., XII, 23) [2].

On cite encore en preuve du totémisme le tatouage, qui avait pour objet de faire reconnaître les membres d'un même clan [3] et de les réunir les uns aux autres en temps de guerre. Chez les Arabes, le tatouage consistait à s'imprimer la marque de la tribu (*wasm*). Nous voyons les Philistins, les Moabites, les prêtres de Baal, se pratiquer des incisions dans la chair (Jér., XLVII, 5; XLVIII, 37; I Rois, XVIII, 28). De même, les Israélites (Lév., XIX, 28; XXI, 5) [4].

[1] Gen., XXII, 1-19; Lév., XVIII, 21 ; XX, 2-5 ; II Rois, III, 27; XVI, 3 ; XVII, 31 ; XXI, 6 ; Jér., VII, 31 ; Ezéch., XVI, 20 ; XX, 26 ; Deut., XII, 31, etc. Sur les immolations d'enfants en Assyrie, voir Zimmern, *Goett. gelehrte Nach.* (1899), p. 250. Plus tard, on racheta (Ex., XIII, 13 ; XXXIV, 20) le premier-né de l'homme, lequel appartenait à Dieu (Ex., XXIII, 29).

[2] Se rappeler aussi le rôle du premier-né dans la Pâque, la fête la plus ancienne. — Sur le sacrifice, voir Baehr, *Symbolik des mosaischen Cultus* (Heidelberg, 1839), II, 373 ; Kurtz, *Der alttest. Opfercultus* (Mitau, 1862); Wellhausen, *Prolegomena zur Gesch. Israels* (1895), p. 71 ; Benzinger, *Archaeologie*, p. 438 ; Nowack, *Archaeologie*, II, p. 213 ; Tylor, *Die Anfaenge der Cultur*, II, p. 376 ; Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *l'Année sociologique*, 1899 ; Frazer, *Golden Bough* (Londres, 1901), III, p. 407 et suiv.

[3] « Quiconque me rencontrera me tuera, dit Caïn » (Gen., IV, 14). C'est la perspective du nomade, s'il n'est pas garanti par l'empreinte qui le fait reconnaître aux membres de sa tribu et lui assure la vendetta. « Et Iahwé le marqua d'un signe, pour que personne, le rencontrant, ne le frappât » (*Ib.*, 15).

[4] Ex., XIII, 16; Deut., XIV, 1 ; Jér., XVI, 6 ; XLI, 5 ; Is., XLIV, 5 ; Ezéch., IX, 4 ;

En premier lieu, il ne faut pas confondre les passages où il est question de se taillader le corps en l'honneur d'un mort ou d'un dieu avec le tatouage. Ces taillades, on se les infligeait pour marquer soit le sacrifice de sa personne (le sang, c'est la vie), soit pour se rendre méconnaissable aux esprits.

Ensuite, le tatouage n'a pas un rapport nécessaire avec le totémisme. Quiconque, dit Carl Marquardt [1], a eu à faire d'une façon suivie et approfondie avec les populations sauvages sait quel rôle la vanité joue dans leur existence. Pour y satisfaire, ils inventent les usages les plus extraordinaires et les plus douloureux. Supporter la douleur, c'est faire acte de courage ; or il n'est rien qui en impose davantage au primitif. Le tatouage a lieu le plus souvent à l'époque de la puberté ; la souffrance qu'il cause est l'épreuve et le sacrement de la virilité. Il sert en même temps d'ornementation : l'homme se tatoue pour plaire aux femmes, et réciproquement [2].

On a prétendu encore découvrir un indice de totémisme dans les bénédictions de Jacob (Gen., XLIX) et de Moïse (Deut., XXXIII), où Juda est comparé à un lionceau, Issachar à un âne musculeux, Dan à un serpent, etc., ainsi que dans les bannières des tribus (Nombres, I, 52; II, 2; X, 14), sur lesquelles auraient été figurés ces animaux [3].

Nous remarquerons qu'on relève entre les deux bénédictions des divergences sur les emblèmes : ainsi d'après Gen., XLIX, 17, Dan aurait eu pour totem le serpent, tandis que suivant Deut., XXXIII, 23, ce serait le lionceau. On dira que Dan a changé de totem ; mais, d'une part, un clan a l'habitude de garder jalousement son totem, et, d'autre part, nous savons que Dan conserva le serpent [4]. Puis, toutes les tribus ne sont pas représentées par des animaux. Il semble que nous soyons en présence de simples comparaisons qui ici expriment un trait de caractère et là un vœu. Pour ce qui est de Gad et d'Asser, nous savons que ces noms désignaient la Fortune, que, par conséquent, ils ne peuvent être d'origine totémique.

Os., VII, 14 ; cf. Apocal., VII, 3 ; XIII, 16. Les phylactères (Ex., XIII, 9), vraisemblablement, dérivent de la coutume du tatouage.

[1] *Die Taetowirung beider Geschlechter in Samoa* (1899), p. 15 et suiv.

[2] Chose digne de remarque, à Samoa, aucun des animaux jadis sacrés n'est un sujet de tatouage, *ib.*

[3] *Nombres rabba*, 2 : דן לשם וצבע מפה שלו דומה לספיר ומצויר נחש על שם יהי דן נחש, « Sur le pectoral du grand-prêtre Dan avait la pierre appelée léschem. Sa bannière était bleu saphir et portait comme armes un serpent, conformément à la parole de l'Ecriture : Dan sera un serpent. »

[4] Voir Friedlaender, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen* (Goettingue, 1901), p. 144 et suiv.

Nous conclurons donc que, d'une façon générale, on n'a pas pu démontrer jusqu'ici que le totémisme fût un moment nécessaire de l'évolution sociale-religieuse. Rien, au reste, n'autorise à croire que cette évolution ait été la même dans les différents milieux et chez les diverses races. « Il n'existe pas, dit justement M. Tarde, d'évolution unilinéaire et fatale [1]. » A la vérité, le totémisme n'a été constaté en certitude qu'au sein de quelques tribus d'Amérique et d'Australie. Et, là même, le totémisme ne constitue pas la forme exclusive ou prépondérante du culte religieux [2]. De plus, il faudrait prouver que ces tribus en sont restées à leur mode premier d'organisation. Mais il serait contre toutes les données de l'histoire et de la psychologie que des groupes fussent demeurés identiques à eux-mêmes depuis les origines jusqu'à nos jours. « Le système social des sociétés inférieures, déclare M. Durkheim [3], s'il ne se développe qu'avec une certaine lenteur, est pourtant capable d'évoluer et de se transformer autrement que sous l'influence des peuples plus civilisés... On sait aujourd'hui que ces peuples ne sont nullement stationnaires ; ils ont une histoire. »

Pour ce qui concerne plus particulièrement le totémisme en Israël, nous nous sommes attaché à prouver qu'aucun des indices invoqués n'est probant. « Plus j'y réfléchis, dit Noeldeke au sujet du totémisme chez les Sémites, plus je deviens sceptique [4]. » On peut, au premier abord, se laisser séduire par certaines analogies ; mais quand on les examine de près, on se rend compte qu'elles sont purement apparentes. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer au totémisme un rôle quelconque dans la préhistoire hébraïque [5].

LOUIS-GERMAIN LÉVY.

[1] Cf. Steinmetz, in *Année sociologique*, 1898-1899, p. 53 : « Le sociologue doit apprendre qu'il y a des espèces sociales différentes, que l'humanité n'est pas une abstraction homogène ».

[2] Marillier, *Revue de l'hist. des religions*, 1897, p. 247.

[3] *Sur le Totémisme*, dans *l'Année sociologique*, 1902, p. 89.

[4] *Oesterr. Monatss. f. d. Orient*, 1884, p. 301.

[5] J'ai laissé de côté les arguments tirés de la filiation utérine et de l'exogamie, car après les dernières observations de B. Spencer et F. Gillen, *op. cit.*, ces arguments tombent d'eux-mêmes. Voir aussi E.-J. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central-Australia*, II (Londres, 1845), p. 328 ; Salomon Reinach, *Revue scientifique*, 1900, pp. 449-457.

ANTIOCHE

L'article de Neubauer [1] sur Antioche, venu à peine quinze années après celui de Rapoport [2] sur la même cité, n'en marqua pas moins un important progrès dans l'étude de ce point particulier de la science juive. Hamburger [3] a repris le même sujet quinze ans après Neubauer, mais sans rien apporter de nouveau. Je saisis l'occasion d'un article que j'ai donné sur Antioche dans la *Jewish Encyclopedia*, pour réunir ici en un tableau d'ensemble les traditions juives se rattachant à la célèbre cité.

1. *Fondation de la ville.* Antioche fut fondée en 300 (ou 301) par Séleucus Ier Nicator. Séleucus l'a dénommée d'après son père Antiochus, général de Philippe [4]. Ce fait est aussi connu des sources juives ; il est dit dans le Midrasch : Antioche tire son nom d'Antiochus [5]. On peut être certain que le Midrasch désigne ici, non le véritable Antiochus, père de Séleucus, mais un roi quelconque de ce nom. Dans deux sources plus récentes on dit dans le même sens : Antiochus *bâtit* Antioche [6].

Si Antiochus figure sans surnom dans ces passages, cela vient de ce que les sources juives réunissaient fréquemment ceux qui portaient le même nom en un seul et même individu, si bien que pour elle il n'y avait qu'un Antiochus [7]. Cette particularité se re-

[1] *Géographie du Talmud* (Paris, 1868), p. 311.

[2] *Erech Millin* (Prague, 1852), p. 148.

[3] *Real-Encyclopaedie für Bibel u. Talmud* (Strelitz, 1883), II, p. 57.

[4] Justin, *Hist. Philipp.*, XV, 4. D'après Suidas, *s. v.* Ἀντιόχεια, elle fut nommée d'après le fils du fondateur. Voir l'article *Antiocnia* de Benzinger dans l'Encyclopédie de Pauly-Wissowa, I, 443, article d'ailleurs insuffisant, comme le dit avec raison Mahaffy, *Greek civilisation* (Londres, 1897), p. 282.

[5] *Genes. r.*, 23 : אנטוכיאה על שם אנטיוכס. *Yalkout*, Ps., § 758, de même.

[6] *Midr. Tehillim* (éd. Buber), 9, 8 : אנטיוכס בנה אנטוכיא, de même *Yalkout*, Ps., § 642. — L'autre source est le *Séder Olam Zouta* (voir *Monatsschrift*, XXXIX, 26) : הוא בנה אנטוכיא (lire ך) ואנטיוך. Dans l'édition de Prague, 1795, p. 24 *b*, et chez Neubauer, *Mediaev. Jew. Chron.*, II, 71, il y a אנטיקי (= Antiochus) ; plus exactement dans un ms. de M. Epstein (*Hebr. Bibliogr.*, nouvelle série, V, 59) : ואנטיוכוס הוא שבנה א׳.

[7] Seul fait exception le *Séder Olam R.* (ch. xxx) et *Z*, où un אנטיוך est distingué d'un אנטיוכוס ; voir Rapoport, 146. Dans תולדות אלכסנדר, éd. Israël Lévi (*Kobez*, II, 52), le mot est orthographié אנטיחוס.

trouve dans de soi-disant ouvrages *historiques*; ainsi dans le Rouleau d'Antiochus [1], dans la Chronique de Yerahmeel [2], et dans le Yosippon [3]. Le pseudo-Hégésippe [4], qui a servi de modèle au Yosippon, présente la chose à peu près de la même façon. A vrai dire, c'est le premier livre des Maccabées qui a commis l'erreur; car c'est ce livre qui servit — directement ou indirectement — de source aux compilateurs précités. Or, dès le début, après une revue sommaire des exploits d'Alexandre le Grand, cet écrit nous parle immédiatement d'Antiochus IV Epiphane, en sorte qu'il semblerait qu'Antiochus IV fut le successeur immédiat d'Alexandre. Ce qui dans le livre des Maccabées n'était qu'apparence devint réalité historique pour les compilateurs.

Toujours est-il qu'il faut se demander pourquoi les sources juives s'occupent de la fondation de la ville? La question se justifie d'autant plus que le premier livre des Maccabées ne contient pas d'indication là-dessus. Mais tout le moyen âge a été dominé par cette idée que les grandes villes mondiales furent bâties par les diadoques. C'est ainsi qu'on dit dans les grandes annales géorgiennes [5] : Antiochus bâtit Antioche, Hromos Rome, Bizintos Byzance. L'écrit apocryphe intitulé Apocalypse de Daniel [6] annonce qu'après la mort du dernier roi, ses quatre fils règneront, le premier à Rome, le second à Alexandrie, le troisième à Byzance, le quatrième à Thessalonique [7].

Le pseudo-Méthodius [8] a quelque chose d'approchant. L'arménien Jean IV Katholikos (835-925) dit que la ville d'Amasia fut fondée par Amasia, neveu de Nectanébo, donc un cousin d'Alexandre [9]; on reconnaît là clairement les traces du Pseudo-Callisthène. On trouve chez Droysen [10] d'autres sources orientales qui reproduisent le même trait.

[1] *Beth ha-Midrasch* de Jellinek, VI, 1; cf. ma note dans la *Revue*, XXX, 218.

[2] *The Chronicles of Jerahmeel*, éd. Gaster (Londres, 1899), ch. LXXXV, p. 257 : [Alexander] made Antiochus, the great enemy of the Jews, King of Asia (יסיא).

[3] Dans l'éd. de Bâle (1599?), p. 10 : ואנטיוכוס זה בנה מדינה גדולה עכ"ל חוף הים וקרא לה אנטיוכיא. L'exemplaire que j'ai utilisé appartient au musée national de Budapest. Gaster, p. c, dit de cette édition qu'elle est inconnue des bibliographes. Il ne faut pas la confondre avec l'éd. de Bâle de 1527. Dans d'autres éditions du Yosippon ce passage manque.

[4] Egesippi *De excidio Hierosolym.* (éd. Cologne, 1530), III, 5 : Urbs... condita ab his qui Alexandro Magno bellanti adhaesere, conditoris sui nuncupata vocabulo.

[5] Brosset, *Hist. de la Géorgie*, I, 35, cité par Sackur, *Sibyll. Texte u. Forschungen* (Halle a. S., 1898), p. 32.

[6] Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik* (Leipzig, 1895), p. 118.

[7] Thessalonique, à cause de la future importance de cette ville; le nombre quatre, à cause des quatre cornes de Dan., VIII, 8.

[8] Ed. Sackur, p. 75.

[9] A. Wirth, *Aus orient. Chroniken* (Francfort-sur-Mein, 1892), p. 106.

[10] *Gesch. d. Hell.*, III, 392. Cf. Lazarus dans *Jahrbücher* de Brüll, X, 13.

2. *Noms bibliques*. Suivant une habitude chère au Talmud, au Midrasch et au Targoum [1], Antioche est identifiée avec quelqu'une des villes nommées dans la Bible. Les deux Targoums de Jérusalem remplacent חמתי (Gen., x, 18) par le nom du peuple אנטכואי (אנטוכאי) [2]. Comme il n'y a pas de ressemblance entre les noms de Hamat et d'Antioche, il faut supposer comme fondement de cette identification la similitude de la situation des deux villes, toutes deux situées au bord de l'Oronte. *Hamath*, en grec Ἀμάθη, désignée également ainsi sur les monuments égyptiens et assyriens [3], avait été appelée Epiphanie par les Macédoniens, du nom d'un des épigones [4]. Cependant chez les indigènes, c'est-à-dire probablement chez les Syriens, le nom de Hamath se conserva dans la suite, comme l'observe Josèphe. Le Talmud de Jérusalem [5] connaît aussi la ville sous le nom de Hamath, et ce nom s'est maintenu jusqu'aujourd'hui. Donc l'identification avec Antioche est une erreur; mais nous sommes à même de deviner en partie la naissance de cette erreur. Zonaras I, 5 (p. 30, Bonn), tient pour fondateur d'Antioche Ptolémée Epiphane, à tort selon Gutschmid [6], car Josèphe ne nomme qu'un épigone d'Alexandre qui s'appelait Ἐπιφάνης. Déjà peut-être Josèphe, mais sûrement les Juifs postérieurs, pensaient à Antiochus Epiphane, par conséquent au soi-disant fondateur d'Antioche! De là, pour les Juifs, l'équation Antioche-Hamath-Epiphanie. C'est dans *Gen. rabba*, 37, que pour חמתי on met exactement פיפני, Epiphanie [7]. Cependant il est à noter qu'un quartier d'Antioche construit par Antiochus Epiphane s'appelait positivement Epiphanie [8], et ce quartier avait l'étendue d'une véritable ville. De même Hamath-Rabba d'Amos, vi, 2, est identifié avec Antioche [9]. Il y a là une allusion à la diaspore d'Antioche (voir plus loin).

[1] Cf. mon article sur *Die Bibl. Völkertafel im Talmud, Midrasch u. Targum* (*Monatsschr.*, XXXIX, 1 et 49 et suiv.).

[2] Dans le Targoum fragmentaire il y a אנטוכיא, mais c'est une faute, car auparavant il n'y a que des gentilicia. Intéressante est l'addition : מן בבל ; par là Antioche est marquée comme un siège éminent de la puissance romaine.

[3] Dillmann, *Die Genesis*, 5e édition, *ad locum*.

[4] Josèphe, *Antiq.*, I, 6, 2.

[5] *Meguilla*, I, 79 *b* : חמתי חמת, ce qui signifie que le nom subsiste encore (*Monatsschr.*, XXXIX, 62).

[6] *Kleine Schriften*, V, 601.

[7] Là aussi où Hamath désigne la frontière nord de la Palestine (Nombres, xxxiv, 8) le Targoum fragmentaire met Antioche. Dans le Targ. Yerousch., I, מיגלך לטבריא est inexact (cf. Neubauer, p. 8).

[8] K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, I (Breslau, 1847), p. 98.

[9] *Yalkout* Amos, § 545, éd. Venise : חמת רבה זו א׳ ; dans *Lév. r.*, 5, 3, moins bien : חמת של א׳ ; dans *Nombres r.*, 10, 3 : חמת א׳ Au reste, חמת א׳ rappelle l'expression דפני של א׳.

R. Abahou établit une autre identification avec *Ribla*, à propos de II Rois, xxv, 6 [1]. Dans le récit analogue de xxiii, 33, comme dans les passages parallèles de Jérém., xxxix, 5, et lii, 9, Ribla est situé dans le pays de Hamath; or, cette désignation conduisait tout naturellement à l'identifier avec Antioche. Jérôme connaît lui aussi cette tradition (sur Ezéch., xlvii, 17, וגבול חמת). Ce père de l'Eglise use à cette occasion d'un pragmatisme étonnant, en ce qui concerne Daphné, faubourg d'Antioche : « Daphne... [locus], a Cneo Pompeio, qui primus Judaeam subegit Romano imperio, militari manu conditus est [2]. » Ce passage nous paraîtra logique, si avec la tradition Ribla-Antioche nous combinons l'autre tradition dont nous allons parler, et d'après laquelle Daphné-Antioche fut le théâtre de l'exil juif. A la suite de la prise de Jérusalem par Pompée, les Juifs furent exilés à Daphné.

Dans l'histoire légendaire du judaïsme rabbinique Antioche, ou plutôt Daphné, figure comme une station de l'exil babylonien. On raconte au nom de R. Samuel b. Nahman (j. *Sanh.*, 29 *c*) : « Israël a subi trois exils ; l'un en deçà du fleuve Sambation, un autre à Daphné d'Antioche, un troisième dans lequel ils furent couverts par une nuée (בני משה). Ils reviendront un jour de ces trois exils (Daphné est nommé ici en troisième lieu) » [3]. Dans la *Pesikta rabbati*, ch. 31 (p. 146 *b* de l'éd. Friedm.), nous trouvons דפנ (ו) [ר] של רבלתה ; on a donc, comme nous le voyons chez Eusèbe et Jérôme, distingué רבלתה de רבלה, et l'on a pris Reblatha pour la ville de Daphné. Dans Yalkout Rois, § 331, il y a [l. לדפנה] לרבינה של רבלתה, avec cette addition : ונבלעה שם « cette diaspore a disparu pour toujours là, à Daphné ». Ces relations forment le noyau du petit Midrasch connu plus tard sous le nom de עשר גליות et imprimé déjà par Munster (avec le Yosippon), p. 280, comme עשר גליות, sans מדרש, puis en deux versions dans Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, IV, 133-136 ; V, 113-116, et remanié dans la *Chronique de Yerahmeel* (éd. Gaster), ch. 60 (où il y a huit exils : quatre par Sen-

[1] *Sabb.*, 96 *b* ; *Yalkout* Rois, § 231, רבלתה זו א׳. Dans j. *Schekalim*, vi, 50 *a*, *Gen. r.*, 94, 9, et *Lév. r.*, 19, 6, il y a seulement בדפני של א׳.

[2] Dans *Onom. sacr.*, éd. Lagarde, 147, 16, il est dit : « Rebla in terra Emath » (de même en grec 289, 31); puis ligne 22 : « Reblatha (רבלתה, II Rois, xxv, 6) regio Babyloniorum (de même en grec 289, 36) sive urbs quam nunc Antiochiam vocant. » Ce qui est en dernier est la tradition *juive*, et elle n'est connue que de Jérôme. Mais pourquoi cherchait-on Rebla en Babylonie, si ce n'est parce que Nabuchodonosor y régnait ? C'est pourquoi Rebla est regardée comme une des stations où s'arrêtèrent les exilés babyloniens, comme nous allons le montrer. Peut-être faut-il expliquer ainsi le מן בבל du Targoum fragmentaire (voir plus haut).

[3] Cf. *Echa Rabba*, ii, 10, p. 58 (éd. Buber) ; *Tanh.*, שלח, appendice 6 ; *Tanh.*, תשא, 33 (où cependant il n'est pas question de l'exil) ; *Gen. r.*, 73, 6 (לפנים מן נהר סמבטיון) ; *Pesikta*, ch. xxi ; *Scheeltot*, בראשית.

nachérib et quatre par Nabuchodonozor). Le troisième exil de Nabuchodonosor, celui de Ribla, correspond, dans Yerahmeel, au deuxième chez Munster ועלה פעם ש(נ)ניה לדופנה של אנטוכיא, et c'est là le sixième exil; chez Jellinek, c'est le cinquième [1].

L'identification de Ribla avec Antioche eut donc pour conséquence de faire regarder Antioche comme une station de l'exil babylonien, où les exilés, tout comme les dix tribus en Assyrie, furent censés avoir été absorbés dans la population. Déjà ce dernier trait s'applique mieux à la diaspore de l'époque grecque, où il est fort possible que des fractions juives aient disparu dans Antioche. Mais plus encore, la désignation constante de *Daphné* là où *Antioche* aurait suffi indique clairement qu'on est en présence d'événements de la période hellénique, en premier lieu de la mort du grand prêtre Onias III, qui se produisit à Daphné [2], événement qui rappelle la destinée des rois Joachaz et Sédécias à Ribla. Chez Josèphe [3], il est vrai, les faits sont différents : Onias, qui s'appelait aussi Ménélas, fut traîné par le roi à Antioche. Mais alors, encore Antioche est le théâtre d'un événement important [4].

3. *La Gola à Daphné.* Sous ce titre, Hugo Winckler a publié une étude [5], qui aurait peut-être pris une autre tournure, s'il avait connu ou reconnu les passages signalés plus haut du Talmud [6]. Winckler mentionne bien II Macc., IV, 33 (p. 418); mais sa « Gola de Daphné » n'est pas la fuite d'Onias à Daphné, c'est « Jahvé qui est conduit dans un pays étranger, à Antioche » (ipsissima verba); cela résulterait de I Macc., I, 20-25, où, à la vérité, tous les objets du sanctuaire, tout l'argent et tout l'or emportés par Antiochus sont minutieusement énumérés, mais où l'on ne déplore pas l'enlèvement d'une seule âme juive. Deux années après, lors du nouveau pillage de Jérusalem (168), on fit des prisonniers (I, 32); mais des enfants et des femmes vendus ou donnés par le vainqueur ne présentent pas le caractère d'une Gola, pas plus que le bétail, que Winckler classe dans une même catégorie avec les femmes et les enfants (« les femmes et les enfants furent emmenés prisonniers de même que le bétail »). Cependant le texte porte : « Il fit prisonniers les femmes et les enfants et il donna le bétail » (καὶ τὰ κτήνη ἐκληρονόμησαν). Encore moins la Gola est-elle

[1] Cf. *Hebr. Bibliogr.*, nouvelle série, V, 57.

[2] II Macc., IV, 33 et suiv., cf. יכרת משיח, Dan., IX, 26, et Graetz, *Gesch. d. Juden*, II, 2e éd. p. 303, note 1.

[3] *Antiq.*, XII, 9, 7, § 383.

[4] Cf. Büchler, *Die Tobiaden und Oniaden*, p. 15 et suiv., p. 117 et suiv.

[5] *Altorientalische Forschungen*, III, fasc. I (Leipzig, 1900).

[6] J'avais écrit ces mots longtemps avant d'avoir lu les remarques semblables de M. A. Marx dans *Orient. Litteraturzeitung*, 1901, IV, n° 6.

constituée par l'enlèvement des objets sacrés, ce que Winckler appelle l'enlèvement de Jahvé. Pour ce qui est de la localisation à Daphné, Winckler écrit (p. 416) : « Il va sans dire que les captifs ont été conduits en Syrie-Aram et que la capitale, Antioche, en a reçu la plus grande partie. A partir de ce moment[1], Antioche eut une forte communauté juive (orthodoxe), comme jadis Babylone en avait reçu une par Nabuchodonozor. » Pourtant sous Nabuchodonozor, les captifs ne furent pas transportés dans la capitale, Babylone, et il est peu vraisemblable qu'Antiochus IV, qui voulait faire d'Antioche une seconde Athènes, ait voulu déshonorer sa résidence par une Gola juive et, par-dessus le marché, une Gola orthodoxe !

Nous n'en sommes qu'à Antioche[2], comment arrivons-nous à Daphné? Winckler part du Psaume CXXXVII, dont il explique, non sans raison, les mots על ערבים par « myrtes », et, que, partant, il rapporte à Daphné (δάφνη, laurier). Ce chant aurait été demandé par les Juifs, à l'occasion de jeux tenus à Daphné. Mais de nouveau Winckler ne fournit pas la preuve qu'une troupe d'individus profondément affligés aient pu former un chœur. Sans doute, Euripide mit les Phéniciennes à la scène, mais, en réalité, les captifs ne font que figurer dans la procession triomphale. Je crois donc qu'une « Gola à Daphné », dans le sens où Winckler l'entend, n'a jamais existé.

Par contre, les passages du Talmud, quoique confus, parlent en faveur d'une Gola à Daphné, qui y était probablement venue avec le grand prêtre légitime Onias III, au moment où l'hellénisant Ménélas gouvernait, et où, par conséquent, d'après la conception talmudique, le judaïsme orthodoxe se trouvait à Daphné[3]. Sans doute Büchler (*l. c.*, p. 275) cherche à prouver, dans une note assez longue, qu'Onias n'a pas dû séjourner longuement à Antioche ; mais cela n'est pas conforme au IIe livre des Maccabées, dont les indications, du moins pour ce qui concerne la punition d'Andronicus, sont à peu près confirmées par Jean d'Antioche[4].

[1] Willrich et Wellhausen datent également l'établissement des Juifs à Antioche de l'époque d'Antiochus IV (voir *Monatsschr.*, XLIV, 149). Je crois n'avoir pas besoin de m'arrêter sur ce point, attendu que les récentes recherches du cardinal Rampolla (voir plus loin), donnent aussi sur ce point raison à Josèphe.

[2] A l'occasion des louanges sur les Macchabées, saint Chrysostome (voir plus loin) parle aussi d'un exil des Juifs en Egypte, en Babylonie et à Antioche.

[3] On trouvera la littérature y afférente dans une note de Driver, *Cambridge Bible*, Daniel (Cambridge, 1900), p. 140. Sur la supputation de 490 ans depuis la ruine de Jérusalem jusqu'à la mort d'Onias III (171), voir *ib.*, p. 147.

[4] *Fragmenta Hist. Graec.*, éd. Müller, IV, 558; voir Büchler, p. 355. Willrich, *Judaica* (Goettingue, 1900), p. 144, s'appuie également sur Jean d'Antioche, lorsqu'il soutient que le fait du meurtre du fils de Séleucus IV par Andronicus a été tout

Comme ce n'est pas ici le lieu de trancher la question, je me contente d'observer que la diaspore d'Antioche, sans même être mise en rapport avec Onias, était assez importante pour être citée comme un exil à part.

4. *Histoire politique jusqu'en 70 après l'ère chrétienne.* Josèphe dit que la Syrie fut le pays le plus peuplé par la diaspore juive. Là aussi, c'est la capitale Antioche, « à cause de la grandeur de la ville », qui était particulièrement habitée par des Juifs [1].

Les successeurs d'Antiochus les laissèrent tranquilles. Tandis qu'en effet, Antiochus Epiphane avait pillé Jérusalem et souillé le sanctuaire, les rois qui lui succédèrent déposèrent des objets en fer dans la synagogue d'Antioche et accordèrent aux Juifs des droits civils égaux à ceux des Hellènes (Josèphe, *ib.*). Les Juifs hellénisants, partisans de Jason à Jérusalem, voulant eux aussi posséder des droits civils, désiraient se faire inscrire comme Antiochiens (II Macc., IV, 9). Niese [2] rapproche ce fait de l'information d'après laquelle sous Antiochus plusieurs villes s'appelaient Antioche. En Palestine, sous Antiochus IV et Antiochus VIII, les citoyens de Ptolémaïs se nomment sur leurs monnaies Ἀντιοχεῖς οἱ ἐν Πτολεμαΐδι [3]. Comme conséquence de cette égalité (ἰσοπολιτεία) des Juifs d'Antioche, Josèphe cite ceci, que, sur l'ordre du roi, les gymnasiarques remettaient aux Juifs qui ne voulaient pas se servir d'huile païenne une somme équivalente (*Antiq.*, XII, 3, 1, § 120). Cette concession fut-elle déjà consentie par Séleucus Nicator ? J'en doute, attendu que l'huile païenne fait partie des 18 prescriptions des Schammaïtes et Hillélites (*Ab. Zara*, 36 *b*). Verrait-on plus qu'une légende dans la parole de Rab (*ib.* 35*b*) que l'huile avait été interdite par Daniel ? Pourtant on lit dans le Talmud (*ib.*, 36 *a*) que l'interdiction de l'huile n'était pas observée partout. Pour ce qui concerne Antioche, il faudra donc descendre à l'époque la plus récente. On n'a pas pu encore établir si, à côté de cette particularité, des privilèges plus considérables se trouvaient attachés au droit de bourgeoisie antiochienne.

Bientôt il vint un temps où les Juifs, non d'Antioche, mais de Palestine, furent violemment aux prises avec les Antiochiens.

simplement transposé et explique le meurtre d'Onias. Ce genre de critique a déjà été apprécié comme il le mérite.

[1] *Bell. Jud.*, VII, 3, 3, § 43. Cf. Schürer, III, 3e éd., 8. Apion prétendait que les Juifs étaient venus de Syrie à Alexandrie (*C. Apionem*, II, 4). A cette occasion Josèphe remarque que c'est à bon droit que les Juifs s'appellent Alexandrins ou Antiochiens. Cependant Neubauer produit deux passages du Talmud (p. 203 et 403) d'où il appert qu'il n'y avait que peu de Juifs en Syrie. Peut-être en fut-il ainsi plus tard.

[2] *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, Berlin, 1900, p. 30.

[3] Schürer, II, 3e éd., 113.

Ceux-ci détestaient profondément Démétrius II Nicator (146-138) pour ses méfaits, ainsi que pour ceux de son père. Ils prirent les armes et assiégèrent le roi dans son palais. Avant que la situation fût devenue aussi dangereuse, Jonathan avait envoyé au secours du roi 3.000 Judéens [1]. Ils vainquirent les Antiochiens et tuèrent dix myriades de révoltés. Ce chiffre énorme donné par le livre des Macchabées manque dans Josèphe. Cependant chez lui aussi cette donnée transparaît, — car il prétend que les rebelles avaient été plusieurs myriades (πολλαὶ γὰρ ἦσαν μυριάδες). Selon Josèphe, les troupes royales avaient déjà été battues par les Antiochiens, quand l'intervention des secours judéens détermina l'issue du combat en faveur du roi. En général, Josèphe rapporte quelques détails importants : pendant ce temps, raconte-t-il, les maisons de la ville furent incendiées, et, comme elles étaient serrées les unes contre les autres et en bois, les Antiochiens ne purent pas maîtriser le feu et prirent la fuite. Mais les Juifs allèrent de maison en maison et poursuivirent impitoyablement les Antiochiens, qui dès lors ne se battirent plus, mais songèrent uniquement à sauver leurs femmes et leurs enfants. Et comme, à son tour, le roi se mit à repousser les rebelles, ceux-ci durent déposer les armes et se rendre au roi. D'après le livre des Macchabées, les Juifs s'emparèrent eux-mêmes du butin, tandis que, selon Josèphe, c'est le roi qui leur fit de larges distributions. Josèphe essaie ainsi de pallier la conduite des Juifs. Les « soldats mutinés » que, au dire de Graetz, le roi eut à combattre ne se rencontrent dans aucune source. Diodore, II, 592, fait également allusion aux troupes auxiliaires juives : ξενικὴ δύναμις ἀξιόλογος. On ne nous renseigne pas sur l'attitude des Juifs indigènes dans ce combat. Je suppose que ce sont eux qui provoquèrent l'incendie, car ils tenaient naturellement pour le parti auquel Jonathan, le prince de leur peuple, s'était rangé. Josèphe ne passe cette circonstance sous silence que pour ne pas rendre les Juifs odieux aux Antiochiens contemporains, déjà suffisamment mal disposés à leur égard.

Pendant les désordres qui eurent lieu sous Hyrcan II un certain Ophellios se fit remarquer à Antioche comme ami de Phasaël. L'Antiochien *Saramallas* (ou Samarallas, peut-être = Σαλμανάς = שלמן), l'homme le plus riche de Syrie [2], dont Hérode fit un ambassadeur [3], se montra utile aux fils d'Antipater. Cependant

[1] Ce chiffre ne se trouve que dans le Ier livre des Macchab. (XI, 44). Chez Josèphe (*Ant.*, XIII, 5, 3, §§ 137-142), il n'est question que de Juifs envoyés par Jonathan.

[2] *Antiq.*, XIV, 13, 5, § 345 ; cf. *Bell. jud.*, I, 13, 5, § 259.

[3] *Antiq.*, XV, 2, 3, § 19.

les paroles de Josèphe n'indiquent pas clairement si ces deux personnages étaient juifs [1] ou païens (Ophellios un Grec, Saramallas un Syrien, à en juger d'après le nom). Remarquons que Saramanna était aussi le nom d'une source dans le magnifique aqueduc d'Hadrien à Antioche [2]. A Antioche, le dernier roi asmonéen, Antigone, fut d'abord fustigé, puis décapité sur l'ordre d'Antoine (37 avant l'ère chrét.), selon le vœu d'Hérode [3]. Hérode le Grand fit construire en pavés de marbre à Antioche, que la fange rendait impraticable, une route longue de vingt stades et, pour garantir de la pluie, une stoa de même longueur [4]. Dans le plan de la ville, qui a été dessiné par K. O. Muller dans un précieux travail rédigé en latin sur Antioche (*Ges. Schr.*, V) et qui a passé dans l'Encyclopédie Britannique (9e édition), la route hérodienne (stoa Herodis) traverse la ville de l'est à l'ouest, où elle débouche à la « Porta Cherubim » (voir plus loin). Il est étrange que Malala, qui, en sa qualité d'Antiochien, devait être bien renseigné, ait attribué presque les mêmes constructions au futur empereur Tibère (*Chronogr.*, 300, p. 232, Bonn). Les travaux d'Hérode et ceux de Tibère tombent à peu près en l'an 20 avant l'ère chrét. ; il y a donc là une confusion [5]. Pour ma part, j'estime que Malala pensait à de tout autres constructions ; il les décrit comme étant hors la ville et les appelle ἐμβόλους δύο μεγάλους (deux grands portiques), tétrapyles et statues, et non pas route et stoa. Les écrits rabbiniques connaissent aussi des tétrapyles [6] ; il est probable que ceux de Palestine, par exemple, à Césarée, étaient imités de ceux d'Antioche ; il en doit être de même pour « la voûte » (καμάριον) des textes rabbiniques [7]. Du temps de Malala une statue d'airain de Tibère rappelait encore les constructions de Tibère ; les Antiochiens tenaient déjà moins à se souvenir de celles d'Hérode. Un légat romain, Q. Marcius Rex, bâtit à Antioche un cirque et un palais [8], ce qui rappelle un trait particulier d'un épisode raconté par Malala et dont nous allons parler.

Comme les Tyriens et les Sidoniens, les Antiochiens reçurent du triumvir Marc-Antoine l'ordre de restituer aux Juifs tout ce qu'ils leur avaient enlevé [9]. Nous apprenons ainsi que les Antio-

[1] Graetz, III, 4e éd., p. 193.
[2] Müller, *Kleine deutsche Schriften*, I, p. 118.
[3] Strabon chez Josèphe, *Antiq.*, XV, 1, 2, § 10.
[4] *Bell. jud.*, I, 21, 11, § 425 ; cf. *Antiq.*, XVI, 5, 3, § 148.
[5] Müller, *l. c.*, 116.
[6] Krauss, *Lehnwoerter*, II, 262.
[7] *Ib.*, II, 551. Cf. mes remarques, *Jewish Quarterly Review*, XIV, 718.
[8] Müller, 101.
[9] *Antiq.*, XIV, 12, 6, § 323.

chiens, malgré les droits reconnus, s'attaquèrent aux Juifs, ce qui d'ailleurs n'est pas pour surprendre de la part de la populace hellénistique.

L'Antiochien Malala (*Chronogr.*, 315, p. 244) nous parle, au vi^e siècle, d'un événement extraordinaire qui se serait passé dans la troisième année de Caïus Caligula (40 ans de l'ère chrét.). A Antioche une dispute éclata entre les différents partis du cirque. Pendant ces troubles, le peuple se jeta sur les Juifs, en massacra beaucoup et incendia leur synagogue. A cette nouvelle, le grand-prêtre Phinéas accourut de Tibériade à Antioche avec 30,000 Judéens et Galiléens, surprit la ville, tua beaucoup d'habitants, puis retourna à Tibériade. Au su de cet événement, l'empereur Caïus entra en fureur contre les deux sénateurs Pontus et Varius, qui se trouvaient à Antioche, les fit jeter dans les fers, confisqua leurs biens et leurs maisons (qui encore plus tard s'appelèrent basiliques, c'est-à-dire impériales), parce qu'ils n'avaient empêché ni l'émeute ni l'incursion de Phinéas. Ensuite il envoya à Tibériade, fit décapiter Phinéas et égorger de nombreux Judéens et Galiléens. On fixa la tête du grand-prêtre à une perche dans Antioche au delà de l'Oronte ; quant aux dommages causés par l'incendie, l'empereur les répara de ses propres deniers. L'éditeur de l'œuvre de Malala, Dindorf observe : « Unde vero historiolam hanc petierit Auctor non habeo dicere ». Effectivement il faut être circonspect et dire : *fides penes auctorem.*

Lorsque la guerre juive éclata et que Juifs et Grecs se massacrèrent réciproquement, les Antiochiens, Sidoniens et Apaméens n'épargnèrent les Juifs vivant au milieu d'eux que par pitié, dit Josèphe [1], puisqu'ils n'avaient à craindre des Juifs aucune hostilité. Il faut comprendre ces mots en ce sens que dans les villes mentionnées, principalement à Antioche, l'élément païen prédominait à ce point qu'il n'y avait rien à redouter de la part des Juifs, nombreux, mais en minorité [2]. Cependant la bonne intelligence des deux partis fut combattue de la façon la plus abominable. Un Juif apostat, Antiochus [3], fils du président de la communauté antiochienne [4], accusa, devant le peuple assemblé au théâtre, ses

[1] *Bell. jud.*, II, 18, 5, § 479.

[2] Au reste, il n'est pas exact qu'à ce moment-là Agrippa et Bérénice se fussent trouvés chez Cestius à Antioche (*Bell. jud.*, II, 18, 6) : c'était à Béryte (*Vita*, ch. xi).

[3] J'ai signalé (*Lehnwoerter*, II, 599) un rabbi Antouchya, d'après le *Bothe Midraschoth*, éd. Wertheimer, IV, 4. L'apparition de ce nom, surtout, comme dans le texte, à Antioche, n'a rien d'extraordinaire.

[4] C'est par là seulement que nous connaissons l'organisation communautaire d'Antioche. Josèphe l'appelle ἄρχων τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἰουδαίων, ce que Graetz (III, 4e éd. 462, 545) rend exactement par « président ». Je crois cependant qu'on peut appeler

coreligionnaires et jusqu'à son propre père de préparer un incendie, et il persuada aux Antiochiens de forcer tous les habitants à sacrifier selon la coutume des Hellènes. Peu de Juifs sauvèrent leur vie en consentant aux offrandes païennes; d'autres, qui résistèrent, furent massacrés; d'autres qui échappèrent à cette épreuve furent empêchés par les soldats romains qu'Antiochus avait obtenus du gouverneur romain [1] d'observer le sabbat; et même, on contraignit pendant quelque temps les Juifs des environs à violer le sabbat [2].

Peu de temps après un incendie éclata à Antioche, réduisant en cendres l'Agora, la maison de justice, les archives et quelques basiliques. Aussitôt Antioche se mit en devoir d'accuser les Juifs. Cæsennius Pœtus, nommé gouverneur de Syrie par Vespasien, n'était pas encore arrivé à Antioche; l'administration était entre les mains d'un légat, nommé Cn. Pompeius Collega, qui eut toutes les peines à empêcher les Antiochiens de massacrer les Juifs. L'enquête qu'institua ensuite Collega conclut à la complète innocence des Juifs; ceux-ci n'en vécurent pas moins désormais sous la terreur [3]. Lorsque Titus eut réprimé la révolte juive, les Antiochiens, femmes et enfants, accoururent à sa rencontre, et, formant la haie, réclamèrent l'expulsion des Juifs. Titus garda le silence et ne resta pas à Antioche, mais il se rendit à Zeugma. Lorsqu'il revint, le conseil et le peuple lui présentèrent la même demande. Titus répondit : « Leur patrie, qui devrait recevoir les expulsés, est ruinée; et ailleurs on ne les accueillerait point. » Alors les Antiochiens réclamèrent l'enlèvement des tables d'airain sur lesquelles — probablement depuis Séleucus Nicator — les droits des Juifs étaient inscrits. Mais Titus ne voulut rien entendre et ne modifia pas l'ordre des choses [4].

ce fonctionnaire « ethnarque », tout comme il y en avait un à Damas (Graetz, III, 4e éd., 371). Renan (*Les Apôtres*, p. 223) l'appelle également ainsi. Les Juifs formaient une πολιτεία et jouissaient de l'autonomie. De même les Juifs de Bérénice se disaient un πολίτευμα (Th. Reinach, art. *Judaei*, *Dict. des Antiq. gr. et rom.*, p. 624); ainsi le mot בלטיא, πολιτεία, dans le Midrasch (*Lehnwoerter*, II, 165) reçoit une nouvelle illustration. Encore trois siècles plus tard la communauté juive d'Antioche est appelée πολιτεία (Chrysostome, *Oratio I. c. Judæos*).

[1] Graetz, III, 4e éd., p. 545, tient ce ἡγεμών anonyme pour Licinius Mucianus, qui, lorsque éclatèrent les troubles (66), fut nommé gouverneur de Syrie (*ib.*, 494). Pour les événements qui suivirent, Mucianus ne devait plus être à Antioche. Pour ma part, je n'ai pu trouver dans la *Prosopographia* de données chronologiques ni sur Mucianus (II, 386) ni sur Caesennius Pœtus (I, 265). La succession des gouverneurs syriens reste à déterminer.

[2] *Bell. jud.*, VII, 3, 3, §§ 47-53.

[3] *Ib.*, §§ 54-62.

[4] *Ib.*, 5, 2, §§ 100-111. Il faut porter au compte des Antiochiens païens l'assertion qu'eux et les Alexandrins raillèrent l'empereur Alexandre Sévère en le traitant de syrien et d'archisynagogue (Lampr., ch. XXVIII).

J'ignore comment Renan [1] a pu interpréter le passage de cette façon : « Titus se contenta de supprimer les tables de bronze où étaient gravés leurs privilèges », car Josèphe dit : οὐ μὴν οὐδὲ τοῦτο Τίτος ἐπένευσεν αὐτοῖς. Ce que raconte Malala [2] ne s'applique pas à Titus, mais à Vespasien. Malala dit : « Vespasien, avec le butin juif, fonda dans la grande Antioche les *Chérubins*, hors la porte de la ville. C'est là qu'il éleva les Chérubins de bronze, que son fils Titus avait trouvés dans le Temple de Salomon (!) ; lorsqu'il détruisit le Temple, il les enleva et les apporta à Antioche avec les Séraphins (!), en célébrant la victoire sur les Juifs dans un triomphe. Il érigea aussi une stèle d'airain avec quatre taureaux tournés vers Jérusalem en l'honneur de Luna, parce qu'il la prit (la ville) la nuit, au clair de lune. Il bâtit aussi un théâtre à Daphné avec cette inscription : « Avec le butin juif. » Jadis, à la place du théâtre, s'élevait la synagogue. Pour les humilier, il détruisit leur synagogue et construisit un théâtre, qui existe encore aujourd'hui. » C'est le moine chrétien qui parle ici : il a probablement ajouté de son crû à l'histoire. Principalement l'histoire de la synagogue est de date postérieure et fut la suite des disputes à propos des cirques, comme on le verra plus loin.

5. *Informations tirées du Talmud.* Josèphe [3] nomme, à côté de Rome et d'Alexandrie, comme troisième ville de l'empire romain, Antioche ; de même le Ps. Hégésippe (III, 5, 23) ; celui-ci ajoute qu'après la fondation de Constantinople, elle occupe la quatrième place [4]. De même, les docteurs juifs observent que Rome, si orgueilleuse, n'a que quatre cités qui soient véritablement royales : Ephèse, Alexandrie, Carthage et Antioche [5]. Etant donné qu'Antioche se trouvait plus rapprochée de leur horizon que les autres capitales, ils se sont accoutumés à citer Antioche pour marquer une grandeur énorme. Une fois même, conformément à leur habitude d'écrire, ils devaient placer cette expression dans la bouche de Tyrannius Rufus, gouverneur résidant à Antioche [6].

Depuis l'an 64 avant l'ère chrétienne, date à laquelle Pompée s'empara de la ville, Antioche était le siège du gouverneur romain.

A cet état de choses il est fait une fois allusion d'une manière

[1] *L'Antéchrist*, 2e édit., p. 526.

[2] 337, p. 261.

[3] *Bell. jud.*, III, 2, 4, § 29.

[4] On a depuis longtemps remarqué l'indépendance de Ps. Hégésippe dans la description d'Antioche ; cf. Vogel, *De Hegesippo*, p. 9 (Erlangen, 1880).

[5] *Sifré*, Nombres, § 131, p. 47 *b*, éd. Friedmann ; cf. *Monatsschrift*, XXXIX 9, note 2.

[6] *Tanhouma*, תשא, 33, בחצר אחד גדול אפילו כא׳. Cf. *Tossefta Eroub.*, III, 12, p. 142, éd. Zuckermandel ; *babli*, 61 *b*.

fort instructive. Les hommes (les sujets ou conseillers), est-il dit[1], insinuèrent un jour au roi[2] (juif, un des hérodiens), qu'il serait prudent qu'il allât avec eux auprès du souverain à Acco. Arrivé à Acco (il ne rencontra pas le souverain), il alla à Tyr, de là à Sidon, de là à Antioche. Arrivés à Antioche, les gens se mirent à murmurer contre le roi de ce qu'ils étaient tout à fait rompus de fatigue à cause du voyage[3], et cependant c'était au roi de murmurer contre *ceux-là*, car c'était à cause d'eux que *lui* était rompu de fatigue. Quelle description exacte ! Combien de fois les princes juifs, vassaux de souverains étrangers, ont dû gravir ce calvaire !

Les Juifs appelaient le gouverneur syrien établi par Rome, ou bien en grec ἡγεμών (הגמון), ainsi que le titre officiel est donné par Josèphe dans un passage déjà mentionné, ou bien du terme biblique « tafsar » (טפסר)[4]. Le patriarche Rabban Gamliel dut une fois se rendre auprès de ce tafsar en Syrie[5].

Les environs d'Antioche sont appelés בית א׳[6]. Il est question de chèvres qui avaient de gros pis ; on les enveloppait de sacs pour qu'elles ne se fissent point de blessure à la mamelle en paissant. Il semble qu'il s'agisse du rivage d'Antioche dans l'expression obscure חולת א׳. Rapoport, p. 148, pour appuyer son opinion que חולה (ou חולה) est une dépression, se réfère à Parchi dans *Kaftor wa-Phérach*, ch. 11[7], qui, entre Hamath et le mont Hor, place la description d'un désert qui, en arabe, s'appellerait עמאק אל הארם. Neubauer, entre autres objections, fait valoir que חולה ne peut pas signifier « vallée » ; lui-même (à cause de חולת avec vav) traduit : « Endroit sablonneux », de חול. Pour ma part j'estime que le sens véritable est « dépression », de la racine חלל ; voir Payne Smith, *Thes. Syr.*, col. 1271, où חֶלתא ou חֶלתא a le sens de : 1) vagina ensis, 2) dolium aquæ[8]. Or, nous avons de même (en araméen) dans *Deut. rabba*, 4, 8, חולתא של א׳[9] ; dans les éd. ordinaires, il y a הילתה, ce qui donne un mot חילת. Mieux vaut lire חולת, comme dans les passages parallèles : j. *Horay.*, III,

[1] *Sifré* sur *Nombr.*, § 84. Voir l'observation de R. Hillel, *ad locum*.

[2] Dans *Yalkout*, § 729, les stations sont : Acco, Siddon, Beri, Antioche. — Antioche dans *Lékah Tob* pour Bithynie des sources plus anciennes ; voir *Monatsschr.*, XXXIX, 10.

[3] En termes classiques : שנתלבטו על דרך זו.

[4] J'ai réuni plusieurs exemples de ces deux expressions dans *Revue*, XXIX, 40.

[5] *M. Edouyot*, VII, 7.

[6] *Sabb.*, 53 *b*.

[7] P. 46 *a*, éd. Berlin, 1852.

[8] חולת א׳ serait-il identique à Ἀντιόχου φάραγξ chez Josèphe (XIII, 5, 3, § 394 ; *Bell. jud.*, I, 4, 8, § 105) ? Cf. Schlatter, *Zur Topographie*, p. 315.

[9] Voir Jastrow, *Dictionary*, 435.

48 *a*, 45 ; *Lév. r.*, 5, 4 (חולות, l. חולת) ; *Yalk.*, Prov., § 956. On raconte que R. Eliézer, R. Josué et R. Akiba se rendirent au port d'Antioche en vue de ramasser des secours pour les docteurs [1]. Il en résulte que, par suite du grand développement commercial, il devait y habiter des Juifs nombreux et jouissant d'une certaine opulence. L'un d'eux, dont on cite le nom, Abba Juda, s'occupait, il est vrai, d'agriculture. C'est probablement la dépression autour d'Antioche, laquelle s'étendait jusqu'à la mer, qu'il faut entendre par les mots de ימא דחולתא [2] ou ימא של חולתא [3], c'est-à-dire mer de la dépression. Cette mer fait partie des sept lacs ou mers qui entourent la Palestine [4]. Vient ensuite la mer d'Apamée, qui désigne la même région et également un port. Or, en fait, Apamée est le port d'Antioche [5]. Dans les terres basses d'Antioche on cultivait du riz [6]. De même, les épices d'Antioche étaient célèbres [7]. — Pour les environs d'Antioche nous avons encore l'expression ריסי א' [8] ; comme dans les passages parallèles, il y a דפני של א', on peut voir dans ריסי un mot corrompu.

L'information suivante jette une vive lumière sur la situation des Juifs d'alors à Antioche. On raconte que R. Aha שר הבירה et R. Tanhoum, fils de R. Hiyya, de Kefar-Acco, rachetèrent des captives juives amenées d'Arménie [9] à Antioche [10]. Durant les siècles où l'Arménie fut la pomme de discorde entre les Romains et les Perses, il a dû arriver souvent que des Juifs, qui vivaient nombreux en Arménie, aient été faits prisonniers, puis conduits sur le marché d'Antioche. Dans le cas cité ci-dessus, les propriétaires étaient Romains, attendu qu'Antioche appartenait à l'empire. Une qualification surprenante est celle qui fait de R. Aha un « seigneur du fort » [11]. Comme il n'a pas commandé l'imposante place d'Antioche, il faut penser à quelque fort des environs. Le même R. Aha, seigneur du fort, rapporte un cas halachique que R. Isaac

[1] Neubauer à tort trouve l'expression obscure.

[2] Y. *Kilaïm*, IX, 32 *c*.

[3] *B. Batra*, 74 *b*, ms. Munich ; *Yalkout*, Ps., § 697, par erreur יכר.

[4] A. Kohut, *J.Q.R.*, IV, 695, traduit « Lake of Chiltha » : *roundness* ; il explique différemment aussi la questions que nous examinons.

[5] A côté de Laodicée, plus proche d'Antioche.

[6] האורז שבחולת א', *Toss. Demaï*, II, 1 ; j. 22*d*, 11.

[7] *Ketoub.*, 67 *a*.

[8] *Yalk.*, Rois, § 249.

[9] Neubauer, p. 371. Cf. l'opinion de quelques exégètes sur הרמון dans Amos, IV, 3. Différemment Kohut, I, 293 *a*, ארמון 2.

[10] Ainsi ms. et Raschi, Parchi (*l. c.*, p. 46 *a*) et Zacuto dans *Youhasin*, éd. Londres, 109 *a*. Les éditions ont טבריא, erreur semblable à celle signalée plus haut dans le Targoum j. Bacher (*Ag. d. pal. Am.*, III, 636, note 7) tient Tibériade pour exact.

[11] Sur d'autres rabbins dits איש הבירה ou שר הב', voir Bacher, *l. c.*, I, 58.

eut à trancher à Antioche [1]. Cette ville était donc un centre de docteurs ; nous rencontrerons encore plus loin des docteurs à Antioche. Antioche était devenue le type des marchés d'esclaves, ainsi qu'en témoigne la parole talmudique : « J'ai vendu mon esclave N. N. à l'Antiochien N. N. [2] » Ailleurs, il y a : « Moi, N. N., je vends mon esclave l'Antiochien [3] », ou : « Moi, N. N., je vends mon esclave à l'Antiochien N. N. », ou « à l'Antiochien N. N., qui habite Lydda [4] ».

6. *Le christianisme.* Malgré la haine des Juifs qui régnait à Antioche, les Juifs faisaient de nombreux prosélytes, ce que Josèphe nous apprend d'une façon un peu voilée [5]. Les Actes des Apôtres, VI, 5, nous font connaître le nom de plusieurs Juifs qui, avec le prosélyte Nikolaos, s'étaient convertis au christianisme. De bonne heure (déjà avant l'an 43), il se constitua à Antioche une communauté chrétienne composée de Juifs et de païens [6]. C'est dans cette communauté, et probablement du côté des païens, que fut employé pour la première fois le nom de « chrétien » (χριστιανοί) ; c'est dans son milieu que se forma l'apôtre des gentils Paul [7], si bien qu'Antioche fut le centre du christianisme de la gentilité, comme Jérusalem fut celui du christianisme judéen.

L'apparition de Simon le Magicien, que les pères de l'Église nomment l'archi-hérétique [8], a, pour le judaïsme, une importance plus grande qu'on ne l'admet généralement. Une nouvelle étude, celle de P. Lugano [9], nous donne l'occasion de relever les éléments juifs qui entrent dans la légende de Simon le Magicien. Luc, originaire d'Antioche [10], raconte, dans son histoire des apôtres, que Simon égara les Samaritains par de fausses doctrines. Déjà ce qui concerne les Samaritains n'est pas indifférent pour l'histoire juive ; cela est encore plus vrai de la personne de Simon le Magicien, attendu que dans la « Vie de Jésus » (Toledot Yeschou), telle que se la figuraient les Juifs, la traversée des airs opérée

[1] *Ketoub.*, 88 *a*. R. Aha, le seigneur du fort, rapporta une autre halacha devant les sages à Ouscha (*Ketoub.*, 22 *a*). Il est probable que c'est à ce passage que fait allusion *Youhasin*, *l. c.* : ויש ר׳ אחא שר הבירה בבריתא בפ״ב בתוספתא, où, chose curieuse, le nom du traité manque.

[2] *Gitt.*, 44 *b*. אנטיכי, respectivement אנטיוכי.

[3] Y., IV, 46 *a*, 24, et *Tos. Ab. Z.*, III, 8.

[4] D'après la *Tossefta*.

[5] *B. J.*, VII, 3, 3, § 45.

[6] *Ib.*, XI, 19. Voir Winer, *Bibl. R.W.B.*

[7] Actes, XIV, 26 ; XV, 35, Paul et Barnabé ; XVIII, 22.

[8] *Ib.*, VIII, 9-24.

[9] *Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata*, dans *Nuovo Bull. di Arch. crist.*, Rome, 1900, p. 29-66.

[10] Eusèbe, *H. E.*, III, 4.

par le Magicien fut attribuée à Jésus [1]. Dans la forme syriaque de la légende de Simon [2], qui s'élabora dans des milieux ébionites, c'est-à-dire judéo-chrétiens, Antioche est précisément le théâtre des opérations de Simon. Mgr. Duchesne, que cite Lugano, dit à ce sujet : « Les événements se passent sous le règne de Tibère, peu après la Passion du Sauveur; leur théâtre est à côté de Syrie, depuis Césarée jusqu'à Antioche. Dans cette ville, Simon est victime d'un tour burlesque que lui joue saint Pierre ; il est confondu et s'enfuit vers la Judée [3]. » Or, il est étrange que dans un ms. du *Toledot Yeschou* appartenant à M. E. Adler [4] et que j'ai édité [5], l'adversaire de Jésus est un Antiochien [6]. Je passe les autres aspects de la légende de Simon, qui ne se rapportent pas à Antioche. Pour montrer l'intérêt que prirent les Juifs à Simon, nous citerons encore, d'après Lugano (p. 56), le détail suivant : « Dicesi che all' Aricia [7] si conservi ancora il sepolcro di Simon Mago... È pur tradizione che gli Ebrei che seguiano il mago, fermassero in Aricia la loro dimora e che anzi i loro discendenti vi perseverassero fino al 1600. » Les Juifs d'Aricie auraient été de connivence avec Simon.

Outre ces obscures réminiscences relatives à Simon le Magicien, il n'y a plus que l'ouvrage polémique de Simon b. Cémah Duran [8] qui, parmi les auteurs juifs, mentionne la fondation de la communauté chrétienne à Antioche.

Sur d'autres faits concernant les judéo-chrétiens d'Antioche, nous sommes renseignés par des entretiens polémiques entre Juifs et Chrétiens dont il est question çà et là. Il en est ainsi de la polémique de R. Tanhouma [9] et de plusieurs polémiques de R. Simlaï, où, il est vrai, Antioche n'est pas nommée, mais où cependant il faut placer la scène, attendu que nous savons qu'effectivement R. Simlaï rendit des décisions à Antioche [10]. Pour la

[1] Voir mes observations, *Revue*, XLII, 35. La chute du Magicien fut copiée sur le Ps. LI (hébr., LII); voir Strzygowski, *Bilder des griech. Physiologus* (Leipzig, 1899), p. 89.

[2] Lugano distingue les formes justinienne (de Justin Martyr), syriaque et romaine de la légende.

[3] Ps. Clem., *Hom.*, XX, 17-22.

[4] Voir *J. Q. R.*, X, p. 594.

[5] Voir mon ouvrage, *Das Leben Jesu* (Berlin, 1902), p. 119.

[6] אדם אחד ושמו אנטיכי, une fois aussi בן אנטיכי.

[7] Aricie, près de Rome, avait une forte population juive. Voir Lipsius, *Apocryph. Apostelgeschichten u. Apostel-Legenden*, II, 1, 274.

[8] קשת ומגן, in-4, p. 2 *a*. Le même dans le recueil מלחמות חובה (Constantinople, 1710), p. 39 : כי אחד מהשלוחים בא לאנטוכיא, etc. Il y est fait un court extrait du contenu de l'histoire des Apôtres.

[9] *Gen. rabba*, 19, 4.

[10] Voir *Kidd.*, III, 64 *d*, 70.

curieuse homélie qui se trouve dans le midrasch de Tanhouma, je ne l'attribuerai point, avec Epstein [1], à l'influence des écoles chrétiennes de *Césarée*, mais à l'influence de l'homélie chrétienne d'Antioche, où il y avait une célèbre école chrétienne d'exégèse [2]; il est d'ailleurs établi que Tanhouma enseigna dans cette ville. Puis, la polémique que Tanhouma soutint avec un empereur chrétien [3] n'est concevable qu'à Antioche, car cette cité vit souvent des empereurs romains dans ses murs.

Bientôt les polémiques stériles n'eurent plus lieu de se poursuivre : le christianisme victorieux disposait de moyens plus efficaces. C'est d'Antioche qu'Ursicinus [4] persécuta les Juifs palestiniens (351). Dix ans auparavant le premier synode antiochien se réunit; son premier canon était ainsi conçu : « Maxime Pascha cum Judaeis non tenere [5]. » Les premiers siècles de l'ère chrétienne ne connurent guère de plus violent ennemi des Juifs que l'évêque d'Antioche, Jean Chrysostome [6]. Vers 370, il prononça six discours contre les Juifs. Tout en répandant sa colère contre eux, il rend, sans le vouloir, un éclatant hommage aux Juifs d'Antioche. Les synagogues étaient très fréquentées par des chrétiens, surtout par des chrétiennes; les chrétiens célébraient leurs fêtes avec eux, ils s'adressaient parfois aux tribunaux juifs ; bref, cela était insupportable au gré de Chrysostome [7]. Aux « patriarches » juifs, c'est-à-dire aux docteurs, il reprochait, entre autres, de battre des mains pendant leurs discours comme au théâtre [8].

Jean Chrysostome nous a, dans ses discours, conservé encore d'autres souvenirs importants qui se rattachent à Antioche. Un des faits les plus intéressants, c'est qu'au IVe siècle et au delà, les frères maccabéens, non les héros de la guerre d'indépendance, mais les sept fils de la mère dont il est question dans II Macc., VI, 18; VII, 42, furent honorés comme des saints chrétiens. Celui qui dans ces derniers temps a jeté le plus de lumière sur cette question, n'est autre que le secrétaire du Pape, le cardinal Rampolla [9]. Au IVe siècle s'élevait au-dessus des soi-disant tombes

[1] Dans Bacher, *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 514.

[2] J. Philippe de Barjean, *L'école exégétique d'Antioche* (Paris, 1898).

[3] *Sanh.*, 39 *a*; Bacher, *l. c.*, p. 467.

[4] Graetz, IV, 3e éd., p. 314.

[5] Mansi, *Supplément*, I, p. 51.

[6] K. Werner, *Gesch. d. apologet. u. polem. Litt. der christl. Theologie* (Schaffhausen, 1861), p. 60.

[7] Graetz, IV, 3e éd., 357.

[8] J'ai cité la source dans *J Q.R.*. VI, p. 235.

[9] En italien dans la revue *Bessarione*, 1897 ; en français dans la *Revue de l'Art*

des frères maccabéens une basilique chrétienne, qui se trouvait sur l'emplacement d'une ancienne synagogue (Rampolla, p. 381). On célébrait leur commémoration le 1er août [1], et le terrible ennemi des Juifs, Jean Chrysostôme, fêtait leur souvenir, en l'honneur de l'Église, il est vrai. Ainsi le culte des frères maccabéens était fixé à Antioche. C'est un des plus beaux résultats de la recherche historique que d'avoir pu établir que le martyre des sept frères et de leur mère (que l'Église vénérait aussi comme une sainte) a eu lieu positivement à Antioche. Le réveil des souvenirs glorieux des Maccabées à Antioche n'a pu être déterminé que par l'action des Juifs établis à demeure dans cette cité ; là encore leur influence sur les chrétiens se fait sentir.

Une influence (qui n'est pas à l'honneur des Juifs) fut celle que les Juifs exercèrent sur les chrétiens dans le domaine de la magie. L'homélie *De Magis, Incantoribus et Divinis*, attribuée à Ephrem le Syrien et reçue comme telle par Lamy (II, 393-426), mais qui, en réalité est d'Isaac d'Antioche, place les Juifs et les magiciens au même rang, et l'orateur se plaint que les chrétiens pénètrent dans l'église munis de noms de diables. Dans l'Ancien et le Nouveau Testament il n'y aurait que deux noms d'anges : Gabriel et Michel ; mais des prêtres pécheurs invoquent sous le nom de *Roufaël* et *Roufoufaël* les démons et les implantent dans l'église. « Quiconque mange avec les magiciens ne doit pas consommer le corps de notre Seigneur. Quiconque boit avec des sorciers ne doit pas boire le sang du Messie. Et quiconque mange avec les Juifs ne doit pas avoir de part au monde futur. Ces trois partis seront la proie des flammes, et celui qui se joint à eux héritera avec eux l'enfer, Juifs et magiciens ensemble en compagnie de Satan, leur maître [2]. »

Au point de vue littéraire, notons que c'est l'Antiochien Théophile qui nous a conservé les plus anciens fragments des sibylles [3]. Dans les éditions, ces morceaux sont d'ordinaire en tête du re-

chrétien, 1899, 209-305, 377-392, 457-465 : « Martyre et sépulture des Macchabées ». Cf. M. Maas, *Monatsschr.*, 1900, XLIV, 145-158 ; W. Bacher, *Jahrb. der ung. isr. liter. Gesellschaft* (Evkönyv), 1901, 18-35, et *Jahrb. d. deutsch. jüd. Literatur-Vereine* pro 1901 (IV, 70).

[1] *Acta sanctorum Augusti*, tome I, édité par les Bollandistes, 1733. Je ferai remarquer pourtant que dans Surius, *Vita Sanctorum*, 5e éd. allemande (Cologne, 1708), f° 590, la fête des Maccabées au 1er août est indiquée sans aucun rapport avec Antioche. Voir cependant *Martyrol. Hieronymianum*, éd. J. B. de Rossi et L. Duchesne, p. LIX et p. 99. M. Bacher a démontré que le mois d'août correspond au mois juif *Ab* et que la triste commémoration des martyrs coïncide avec le deuil pour la destruction du Temple. La coutume de commémorer les martyrs maccabéens au jour du 9 *Ab* est encore en vigueur dans l'Afrique du Nord ; voir Benjamin (II), מסעי ישראל (Lyck, 1859), p. 127.

[2] F. C. Burkitt, in *Proceed. of the Society of Bibl. Arch.*, 1901, XXIII, p. 78.

[3] Ad Autolycum, II, 3, 36.

cueil[1]. La sibylle (livre IV) contient, entre autres, une lamentation sur Antioche. Dans l'esprit de la sibylle, le jugement s'exerce par suite d'excès contre les Juifs. C'est ainsi que la chute de la Rome orientale (Antioche) par Néron revenu d'au-delà de l'Euphrate (IV, 117-124) est donnée comme un châtiment pour venger le malheur des Juifs pieux [2]. Nous plaçons également ici le fait très intéressant que Grégoire Barhebraeus[3], Aboulfarag, célèbre chroniqueur syrien (mort en 1286), qui vécut un certain temps à Antioche, donne plus en détail que les autres sources[4] l'information, remontant à Africanus, sur l'origine philistine — et non iduméenne — de la dynastie d'Hérode. Cf. Yosippon (Varsovie, 1877), p. 48 : Hérode, fils d'Antipater d'*Ascalon*. Nous voyons des histoires maccabéennes, des traditions sur Hérode et des prédictions sibyllines abonder à Antioche avec une profusion qui nous laisse soupçonner la position centrale qu'Antioche occupait dans la littérature.

7. *Période byzantine*. A considérer les choses du dehors, la réduction de l'empire romain au monde oriental n'apporta aucune modification pour Antioche. Comme devant, la cité demeura un poste avancé de la puissance romano-grecque[5]. Mais bientôt le changement des temps se marqua en ce que les Perses réussirent à pousser jusqu'à Antioche. Déjà Schapour Ier menaça Antioche; mais ce fut seulement Chosroès-Anouschirvan (531-578) qui s'empara de la ville. Mirkhond raconte que la ville lui plut au point qu'à proximité de sa capitale, Ctésiphon, appelée Madaïn sous la période arabe, il en fit bâtir une nouvelle sur le modèle syrien, où il transplanta tous les habitants de l'Antioche syrienne et partant aussi les Juifs[6]. Au temps d'Alboulfarag, la ville se nommait Al-Mahouza; elle occupait l'emplacement de la localité bien connue par le Talmud et presque entièrement habitée par des Juifs, Mahouza[7]. Si un écrivain juif avait consigné l'événement, il n'aurait pas manqué d'observer que la mesure d'Antioche était comble et que la punition devait s'ensuivre. La mesure était comble, en

[1] Frag. I-III, éd. Rzach; E. Fehr, *Studia in Oracula Sibyllina* (Upsal, 1893), p. 12; Schürer, III, 3e éd., 439.

[2] Kneucker, *Das Buch Baruch* (Leipzig, 1879), p. 52.

[3] Il était fils du médecin juif converti Aaron; selon d'autres, ses aïeux seulement avaient été juifs. Voir J. Gœttsberger, *Barhebraeus und seine Scholien zur H. Schrift* (Frib. en Br., 1900), p. 6.

[4] H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, I (Leipzig, 1880), 258, note 4.

[5] C'est ainsi que Saadia nomme Antioche la source de l'imperium de Byzance (*Comm. sur Dan.*, VII, 6).

[6] Ritter, *Erdkunde*, X, 171.

[7] Cf. Berliner, *Beitr. zur Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens*, p. 42.

effet. Une innocente facétie des Juifs à l'occasion de Pourim à Imnestar, petite ville syrienne entre Chalcis et Antioche [1], fit accuser les Juifs d'avoir cloué un enfant chrétien à la croix. Là-dessus une lutte éclata entre Juifs et chrétiens, et l'empereur Théodose II punit les coupables, ce qui signifie les Juifs (vers 415). Les Antiochiens vengèrent le soi-disant crime d'Imnestar en arrachant à leurs concitoyens juifs la synagogue. Le patriarche d'Antioche était alors Jean ; mais ce ne fut pas lui, ce fut le chef politique de la ville, le préfet Asclépiade ou Asclépiodote, cousin de l'impératrice, qui fit des démarches auprès de l'empereur, lequel contraignit les Antiochiens à restituer la synagogue aux Juifs. Mais un saint bizarre, Siméon le Stylite, qui non loin d'Antioche se préparait à la vie d'outre-tombe, en fit de vives remontrances à l'empereur, si bien que Théodose II, lui-même ennemi des Juifs, rapporta son édit, laissa la synagogue aux bandits et rappela le préfet (vers 423) [2]. Lorsque l'empereur Léon voulut conduire le cadavre du saint à Constantinople, les Antiochiens ne permirent point qu'on les privât de leur mur, comme ils disaient [3].

Une fois, les deux partis du cirque, les bleus et les verts, se battirent dans Antioche, et les verts égorgèrent beaucoup de Juifs. L'empereur Zénon aurait dit, à cette occasion, que les verts ne méritaient d'être punis que parce qu'ils n'avaient brûlé que les Juifs morts et non en même temps les Juifs vivants [4]. En 507, sous Anastase, des Antiochiens, venus à Daphné pour les jeux olympiques, y incendièrent la synagogue et la remplacèrent par une chapelle en l'honneur de saint Léonce. Ils se livrèrent au pillage et massacrèrent de nombreux Juifs dans la synagogue [5]. En 608,

[1] Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 16 : Ἐν Ἰμνεστάρ [Ἔμμα var.] ...μεταξὺ Χαλκίδος καὶ Ἀντιοχείας ἐν Συρίᾳ... Cf. *Cod. Theod.*, XVI, 8, 18. A signaler encore Theophanes, *Chronographia* (Migne, *Patr.*, vol. CVIII, p. 227), sur l'année 408, où la localité s'appelle Immum.

[2] Euagrius, *H. E.*, I, 13. Théodoret, dans Philothée, ch. XXVI, dit seulement : « nunc [Simeon] Judaeorum frangens contumaciam... ad Imperatorem de his litteras mittens... », d'après Assemani, *Bibl. Orient.*, I, 254, où dans les actes syriens on appelle les Juifs יהודיא כפורא ; cf. Nicéphore, *H. E.*, XIV, ch. LI.

[3] Surius, *l. c.*, p. 18.

[4] Malala, *Chronogr.*, p. 389.

[5] *Ib.*, 111, p. 396. Chrysostome mentionne à plusieurs reprises un barathre ou spelaïon de la matrone à proximité de la synagogue de Daphné. Peut-être est-ce identique au temple d'Hécate construit par Dioclétien avec trois cent soixante-cinq marches souterraines (Müller, *l. c.*, I, 122). Un écrivain arabe mentionne aussi la synagogue à Antioche. Selon lui, la synagogue était transformée en église, dite Santa Asmûnit (c'était la mère des martyrs maccabéens), lors de l'établissement du christianisme à Antioche. Cette localité s'appelait auparavant synagogue des Hébreux (בית צלוה אליהוד) ; elle était située près du sommet d'une montagne, à l'ouest ; ici

sous Phocas, les Juifs tombèrent sur les chrétiens, les tuèrent et les jetèrent au feu. Ils traînèrent par les rues Anastase Sinaïtes, patriarche d'Antioche, jusqu'à ce qu'il mourût. Le nouveau gouverneur, Bonose, et le général Kotys ne purent enrayer l'émeute que grâce à de nouvelles troupes; les Juifs furent cruellement punis [1]. Probablement ce renseignement remonte à Jean Malala, chronographe originaire d'Antioche, dont nous avons cité plus haut le merveilleux exploit qu'il attribue au grand prêtre Phinéas. Malala passe pour un historien peu digne de foi; cependant en ce qui touche particulièrement sa ville natale, il mérite quelque créance, et il a pu, en sa qualité de moine, s'intéresser spécialement aux choses juives. Dans la description de l'image du Christ à Panéas [2], Malala remarque : « J'ai trouvé cette information (ὑπόμνημα) dans la même ville de Panéas auprès d'un certain Bassus, qui a passé des Juifs aux chrétiens (παρὰ Βάσσῳ τινί, γενομένῳ ἀπὸ Ἰουδαίων χριστιανῷ), où (c'est-à-dire dans le ὑπόνημα), était contenue la vie de tous les rois ayant régné en Judée. » C'est de cette source que peuvent être tirés l'histoire de Phinéas et les quelques renseignements que nous avons signalés plus haut pour compléter Josèphe. J'ignore si l'on a traité de cette source historique dans la littérature juive moderne.

La ville, qui en 540 fut complètement détruite par Chosroès et qui, en outre, souffrit beaucoup au VIe siècle de tremblements de terre, fut restaurée par Justinien sous le nom de Theupolis. En 629, Antioche fut prise par les Arabes. On ne nous apprend pas si les Juifs jouèrent un rôle dans la circonstance. Mais, comme à Césarée, les Juifs ne virent probablement pas sans plaisir le gouvernement détesté de Byzance céder la place à la domination arabe, qui s'annonçait comme plus tolérante.

8. *Période arabe.* On ne parle pas non plus des Juifs, lorsque en 700 les Grecs firent un affreux massacre des Arabes d'Antioche [3]. Avant et après les croisades il se livra entre chrétiens et mahométans de violents combats pour Antioche, sans qu'apparemment les Juifs y eussent quelque part. D'une façon générale, à partir

sont les tombes d'Ezra, d'Asmûnît et de leurs sept fils. On montre ici l'habit de Moïse, le bâton de Josué avec lequel il fendit le Jourdain, un fragment des tables de la loi ; dans un autre trésor se trouvent le couteau de Jephté et les clefs du coffre saint (Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, R. Acad. dei Linci, Rome, 1901, p. 26). Le même écrivain donne à quelques localités d'Antioche des noms hébreux inintelligibles. Rappelons que Malala fait porter plusieurs objets du culte juif de Jérusalem à Antioche.

[1] Theophanes, I, p. 456 ; *Chron. Pasch.*, I, p. 699.

[2] Voir Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, 18.

[3] Weil, *Gesch. der Chalifen*, I, p. 472.

de ce moment les informations nous font défaut sur les Juifs à Antioche. Signalons que Saïd ibn Batrik (Eutychius), dans la division de la terre (διαμερισμός τῆς γῆς), compte Antioche parmi les descendants de Japhet[1]. A côté de cette répartition conventionnelle on peut ranger la distribution par ordre de climats. Les astronomes arabes plaçaient la Palestine, Antioche, Chypre et Rhodes sous le quatrième climat (אקלים); Parchi[2] dit la même chose au nom d'Abraham ibn Hiyya et Abr. ibn Ezra. Antioche se trouvait sous le quatrième climat, au 34me degré de latitude[3].

Lors des croisades, Antioche fut pendant quelque temps en la possession des chrétiens. A cette époque aussi les Juifs concoururent à la prospérité commerciale de la cité[4]. Pendant la période chrétienne[5], vers 1163, Benjamin de Tudèle visita la ville. Il dit que c'était une ville très forte, alors fief de ceux de Poitou (il parle de Boémond III de Poitou 1163-1200, surnommé « le baube »). Il y avait là un « minyan » de Juifs qui étaient fabricants de verre. A leur tête étaient R. Mordechaï, R. Hayyim et R. Ismaël[6]. Ainsi l'ancienne puissante communauté juive d'Antioche s'était réduite à dix familles juives! Qu'était-il advenu des autres? Avaient-ils été décimés par les guerres ou bien embrassèrent-ils les religions régnantes, à l'instar du médecin Aaron qui devint chrétien et donna un Bar-Hebraeus à l'Eglise? Au reste, lorsque la ville fut arrachée aux chrétiens et complètement détruite par les Mamelucks de Beibar en 1269, Antioche tomba à l'état insignifiant où elle est demeurée jusqu'à ce jour.

9. *Antakieh*, comme s'appelle la ville actuellement, compte environ 21,000 habitants ; parmi eux il y avait (vers 1850) 150 familles juives, qui vivaient tranquilles et qui n'étaient pas sans posséder quelque savoir[7]. Je veux mentionner seulement que le lieu de pèlerinage le plus célèbre d'Antakieh est le tombeau d'Abib Nedgar, c. à. d. le charpentier Joseph, l'époux de Marie, que la légende islamique appelle le prince des apôtres (ryyis-al-hawarian[8]).

[1] Gutschmid, *Kleine Schriften*, V, 691.

[2] *L. c.*, 24 *b*.

[3] *Ib.*, 25 *a*.

[4] La vie à Antioche à cette époque est magistralement décrite par G. Schlumberger, *Renauld de Chatillon* (Paris, 1898). Les Juifs sont mentionnés p. 42.

[5] C'est ainsi que je comprends מנמשלת פריצין ; j'espère montrer ailleurs que פריצין signifie « chrétiens ». La correction dans Benjamin, *Itiner.*, éd. Asher, II, p. 36, que Graetz, VI, 3e éd., 386, approuve, ne me paraît pas exacte. Pour l'explication de la fin de la phrase, je suis Graetz.

[6] Benjamin (Lemberg, 1847), p. 5.

[7] Voyages d'Israël b. Joseph Benjamin (en hébreu), Lyck, 1859, p. 14.

[8] *Halle'sche Encyclopaedie*, *s. v.* Antiochia.

Dans l'histoire des Arsacides de Mirchond[1], il est dit que, « sous Enous b. Balas, Sadik et Sadouk vinrent à Antioche pour exhorter les habitants à embrasser la religion de Jésus, et que le charpentier Habib se joignit à eux[2]. » Et ainsi l'antique Antioche est le lieu d'un culte en l'honneur d'un saint chrétien qui naquit et mourut juif.

Dans un écrit récemment publié par A. Epstein[3], il est question d'un Israël Jacob Hayyim à אנטיכי' (p. 33, 43). Cela correspond exactement à Antakieh. Mais Epstein le corrige en Mantoue, bien qu'au moins une fois dans Nathanel החבר (p. 43, N. 19) l'addition de החבר indique assez clairement le Levant.

S. Krauss.

[1] En allemand par Gutschmid, *Kl. Schriften*, III, p. 10.

[2] Cf. les Commentaires sur la soura 36, 13. — M. I. Lévi a bien voulu m'indiquer Tabari, t. II, p. 51 de la trad. de Zotenberg, mais ce livre ne se trouve pas dans notre ville.

[3] משפחת לוריא (Vienne, 1901).

ANAN ET SES ÉCRITS

(SUITE [1])

IV

Les considérations exposées dans le paragraphe précédent montrent, selon moi, sinon toutes les causes, du moins les principales pour lesquelles on passe très vite sur Anan, en insistant toujours sur la distinction entre les Ananiya et les Caraïtes proprement dits [2]. Bien plus, elles expliquent la perte si rapide de ses écrits et de ses doctrines. Il est vrai que l'exemple de Daniel al-Qoumisi, qui florissait environ 120-150 ans après Anan [3], est unique à cet égard. Il paraît avoir tenu d'abord en grand honneur le fondateur du Caraïsme, puis l'avoir méprisé au point de l'appeler « le prince des sots » [4]. Au contraire, partout ailleurs, on parle d'Anan avec le plus grand respect, comme d'un homme qui a été le restaurateur du judaïsme, qui a indiqué le chemin de la piété et de l'intelligence véritable de la loi de Dieu, et qui a éclairé les yeux d'Israël [5]. Mais, en dépit de cette vénération, ses

[1] Voir *Revue*, tome XLIV, p. 161.

[2] Voir les documents sur l'acuité de cette divergence chez les auteurs caraïtes dans Pinsker, p. כא, sqq. A l'époque de Qirqisâni il y avait encore des Ananiya, mais fort peu et ils devenaient chaque jour moins nombreux, voir Qirqisâni, p. 317, l. 4 : פאמא אלענאניה פקד קלו גדא פכל מא גאו הם פי נקצאן.

[3] Voir *J. Q. R.*, VIII, 681.

[4] Voir Qirqisâni, p. 280, l. 16 : וקד כאן (אי דניאל) פי ארל אמרה יפצל ענאן וילכרה פי כתבה כתירא ויזעם אנה ראש המשכילים תם מן בעד דלך צאר יקול אנה ראש הכסילים אלך. Cf. Harkavy chez Graetz, *l. c.*, 421, et *Otscherki*, p. 60-61.

[5] Dans la prière pour les morts (זכרונות), par exemple, qui est récitée à chaque sabbat dans les synagogues caraïtes, il est dit d'Anan (*Siddour*, éd. Guzlow. 1836, 1er vol., f° 137 *a*) : רבנו ענן הנשיא איש האלהים ראש הגולה אשר פתח את דרך התורה והאיר עיני בני מקרא ורבים השיב מעון ומעברה והדריכנו בדרך הישרה.

opinions ne sont produites qu'avec ménagement. Des grands auteurs et docteurs caraïtes, Qirqisâni le cite assez souvent, mais presque toujours pour le contredire[1], Yéfet le fait déjà moins fréquemment, et ses successeurs encore bien moins. Ainsi, dans l'œuvre si étendue d'Hadassi, il n'est mentionné que six fois[2], pas une seule fois dans les commentaires bibliques d'Aron ben Joseph, quelquefois dans le *Gan Eden* d'Aron ben Elia[3], et une fois dans son commentaire du Pentateuque *Kéter Tora*[4], enfin quelquefois seulement chez Elia Baschiatschi[5]. Encore moins avons-nous de *citations textuelles* des œuvres d'Anan. Nous voulons cependant examiner de plus près ces œuvres autant que le permettent les matériaux qui sont connus jusqu'aujourd'hui.

V.

L'œuvre capitale d'Anan, la *magna charta* du Caraïsme, comme l'appelle Harkavy, est son « Livre des Préceptes » (ספר המצות)[6] écrit en araméen talmudique. Jusqu'en ces derniers temps, nous ne connaissions de citations originales de cet ouvrage que chez les quelques auteurs caraïtes dont les noms suivent :

1) *Yéfet b. Ali* est le seul auteur caraïte connu qui donne le titre du livre d'Anan. Il le cite dans son Commentaire sur Lév., XVIII, 18, à propos des degrés de parenté interdits. Ce passage a été publié par Neubauer[7], mais non intégralement; c'est pourquoi je donne le passage de Yéfet *in extenso*, au chapitre suivant.

2) *Yeschoua b. Yehouda*, appelé Aboulfaradj Fourqan ibn Asad,

[1] Voir *Steinschneider-Festschrift*, 208-209; *Semitic Studies* en mémoire de Kohut, 437-438; *Monatsschrift*, XLI, 208, etc. C'est encore plus souvent le cas dans les nombreux fragments de son ouvrage, dont j'ai eu l'occasion d'étudier les mss. au British Museum. Cf. aussi plus bas, § V, B, sur le lévirat; Appendice, n° 7, etc.

[2] Alphab., 23 ז; 147 מ; 236 ח; 256 כ (voir *infra*) et 301 ק et ע.

[3] ענין שבת, ch. XIII (fol. 31 *b* sqq.), XVI (33 *d*); ענין חג המצות, ch. III (46 *c*); ענין חג הסכות, ch. I (65 *a*); ענין שחיטה, ch. XII (90 *a*); ענין טמאה וטהרה, ch. II (99 *b* sqq.), V (101 *a*); ענין מילה, ch. IV (162 *b*). En outre les אנשי דת ענן, les « Ananiya », sont cités : fol. 124 *c*, 127 *a*, 161 *c*, 163 *d*.

[4] Sur Lév., XI, 13 (III, fol. 25 *a*).

[5] Voir *Adéret*, ענין שבת, ch. V, XIII et XVII; ענין חג המצות, ch. VI, et ענין שחיטה, ch. VI. Les עניים, c'est-à-dire les « Ananiya », sont cités : סדר טמאה וטהרה, ch. I et XIX. Cf. Harkavy, *l. c.*, 61, note 3.

[6] Le gaon Natronaï mentionne déjà ce nom.

[7] *Aus der Petersburger Bibliothek*, p. 106. Cf. aussi Munk dans les *Annalen* de Jost, 1841, p. 176.

cite, dans son livre sur l'inceste[1], un long chapitre d'Anan sur le même sujet, sous le titre : פרק בספור דברי ענן יר"א. Pinsker[2] a publié les deux premiers paragraphes de ce chapitre, Neubauer[3] les huit premiers, Harkavy[4], les § 6, 11 et 17. Enfin Markon a récemment édité le chapitre tout entier[5]. Mais, comme nous le montrerons plus loin (chap. VI), tout ce chapitre appartient probablement à un autre ouvrage d'Anan, le *Fadhâlika* (פדלכה), qui sera mentionné plus bas.

3) *Yehouda Hadassi*, dans son *Eschkol*, Alphab. 256, lettres כ et ל, a une courte citation d'Anan, concernant le droit de succession, mais il l'a quelque peu altérée pour les besoins de la rime : ... כן אמר אדוננו משכילנו רבינו ענן נ"ע ראש הגולה נשיא ישראל : בעידנא דאיכא בן ובת וכל זרעם לפניך : להם קודמים בירושה : הא דליכא בן ובת ונפקין דירכיהון אבא בתריהון וכל נפקין דירכה בירושה : ואבא אבא ונפקין דירכיה עד סופך. Encore cette citation est-elle peut-être empruntée également au *Fadhâlika*.

4) *Moïse Baschiatschi*, arrière petit-fils d'Elia Baschiatschi, a laissé, malgré la brièveté de sa vie, des ouvrages importants[6]. Au cours de ses nombreux voyages, il a eu l'occasion d'étudier d'anciens écrits caraïtes, dont ses contemporains connaissaient encore à peine les noms. En Egypte, il put trouver quelques pages anciennes du livre d'Anan, et il en a rapporté un fragment sur le sacrifice pascal. Jusqu'ici on ne connaissait que le commencement de la première phrase de cette citation[7] ; c'est pourquoi je donnerai *infra* § C, le passage tout entier, dans l'original et dans la traduction.

Mais il va sans dire que ces citations peu nombreuses et qui, d'ailleurs, ne sont pas encore entièrement connues, ne suffiraient

[1] Cet ouvrage ne s'est conservé que dans la traduction hébraïque sous le titre de ספר הערות, et il se trouve en manuscrit à Saint-Pétersbourg et à Leyde. Voir Steinschneider, *Cat. Leyd.*, p. 190 sqq. ; Schreiner, *Studien über Jeschua b. Jehuda*, p. 68 sqq. ; Markon, dans הגן (suppl. de המליץ), Saint-Pétersbourg, 1899, p. 190. (L'introduction de l'ouvrage a été imprimée par Schreiner dans un appendice séparé ; une grande partie en avait déjà été publiée par Neubauer, *Letterbode*, IV, 56 sqq.)

[2] P. 65 (d'après ms. Firkowitsch, maintenant ms. Pétersb., 641).

[3] *L. c.*, p. 105-106.

[4] Dans Graetz, V, 3e éd., p. 425.

[5] הגן, p. 191-95. Voir *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 173, note 1.

[6] D'après un renseignement tiré d'un manuscrit, il est mort en 1555 à l'âge de vingt-huit ans. Voir Neubauer, *Aus der Petersb. Bibliothek*, p. 63 et 121. Fürst (*Geschichte des Karäerthums*, II, 316) dit, d'après דד נורדכי, fol. 9 *b*, que Baschiatschi serait mort en 1572, âgé de dix-huit ans. Mais dans ce cas comment aurait-il eu le temps de faire ses grands voyages, sans même parler des nombreux livres qu'il a écrits ?

[7] Voir Steinschneider, *Catal. Leyd.*, p. 14.

pas pour donner une idée, même approximative, de l'ouvrage capital d'Anan. M. Harkavy est le premier qui ait été assez heureux pour en trouver des fragments. Pendant un voyage qu'il fit en Egypte, en 1886, il découvrit six feuillets de cet écrit, où il est question des règles de pureté[1]. Depuis, il a commencé à chercher de nouvelles citations textuelles dans les nombreux manuscrits caraïtes dont il dispose à Saint-Pétersbourg, et il en a trouvé dans les autres ouvrages de Yeschoua, l'auteur déjà mentionné, puis chez Yaschar b. Hesed[2], Salomon le Prince[3] etc. M. Harkavy a l'intention de donner une édition complète de tout ce qui nous reste d'Anan. En attendant il a déjà publié des spécimens de ses écrits en plusieurs endroits à savoir :

1) Trois citations dans le *Magazin* de Berliner, XX (1893), p. 225 226, reproduites dans son travail לקורות הכתות בישראל (supplément à la traduction de Graetz par Rabbinowitz, vol. III, Varsovie, 1895), p. 13.

2) Dix passages dans le travail déjà cité *Zur Entstehung des Karäismus* (dans Graetz, V, 3e édition, Leipzig, 1895, p. 424-427).

3) Quatre passages dans le חדשים גם ישנים, IX (imprimés dans la revue הפסגה, 3e fascicule, Wilna, 1896, p. 51-52).

4) Neuf passages, en partie les mêmes que les précédents, dans le travail en langue russe souvent cité, qui a paru dans le *Woskhod*, année 1896 et suivantes.

5) Enfin, deux passages dans ses notes sur la traduction russe du VIe volume de Graetz (Saint-Pétersbourg, 1902), p. LXXXVIII.

Ces citations portent sur tous les préceptes de la législation juive, sur la pureté et l'impureté, sur le droit matrimonial, le sabbat, la circoncision, les lois alimentaires, etc. Le plan de l'ouvrage, d'après M. Harkavy, était à peu près semblable à celui des

[1] Pendant que j'écris ces lignes, j'apprends par les revues que M. Schechter aurait également trouvé dans la Gueniza des fragments du Livre des Préceptes d'Anan. Sur ma demande, M. Schechter, par une lettre du 23 janv. 1902, a bien voulu me répondre que ces fragments consistent en dix-huit feuillets, dont il n'a pu encore reconnaître exactement le contenu. Chaque chapitre commence par les mots ופקדינן רחמנא. Entre autres choses, on y trouve l'opinion d'Anan, citée et combattue par Samuel b. Hofni, que la dîme est également due sur les métaux (v. Appendice, n° 5). Ces dix-huit feuillets doivent paraître sous peu en un volume spécial, avec d'autres fragments qui ont été trouvés dans la Gueniza et où il est question de sectes juives. Il est curieux que les fragments de l'original connus jusqu'ici viennent tous d'Egypte.

[2] Voir sur cet auteur *Monatsschrift*, XLII (1897), p. 189.

[3] L'époque de ce Caraïte n'est pas connue d'une façon certaine ; cf. Pinsker, p. רלב. Les citations d'Anan se trouvent dans son ס' יצרות, voir *Magazin*, XX, p. 224.

Halakhot de Yehoudaï Gaon (dont Anan était le disciple). Il était donc rangé par ordre de matières, et chaque prescription était appuyée sur l'interprétation des passages bibliques y relatifs et sur les règles habituellement employées. Nous verrons aussi qu'à l'instar du Talmud, Anan fait des digressions dans les domaines voisins.

Comme les citations originales des ouvrages d'Anan sont encore maintenant très rares, il ne sera pas inutile d'en donner ici même de nouvelles, tirées de différents manuscrits. Je les donnerai d'abord dans le texte puis les traduirai, en me bornant aux explications nécessaires.

A. *Fragments tirés du Ms. Brit. Mus. or. 2494* II.

La partie du manuscrit qui nous intéresse comprend les fol. 31 à 80 et contient un morceau d'un commentaire arabe détaillé sur Lév., XI, 37-44. La date de la rédaction est indiquée en un endroit, c'est le 5 Rédjeb 442 de l'hégire (= 23 Novembre 1050 [1]). J'en ai déjà publié récemment un long passage, qui contient un fragment hébreu de Daniel al-Qoumisi [2]. Une description minutieuse du manuscrit a été donnée par G. Margoliouth [3] et l'hypothèse émise par lui, que nous aurions là une partie d'un plus long commentaire (אלתפסיר אלמבסוט) sur le Pentateuque de Yeschoua b. Yehouda, peut être acceptée comme certaine. Yeschoua ajoute aux paroles araméennes d'Anan sa propre traduction arabe, qui permet d'écarter quelques difficultés de l'original, mais ne peut pas les lever toutes. En effet, l'idiome talmudique étant tout à fait étranger aux copistes caraïtes, il s'est glissé un grand nombre de fautes que l'on ne parvient pas toujours à corriger. Yeschoua cite deux passages relatifs l'un et l'autre aux lois de pureté [4]. Le premier (fol. 39 *a*) est ainsi conçu :

קאל ענן [39 *a*] רצי אללה ענה והיכין [5] דנגע זב בזובתו בזרעים דאיכא

[1] Fol. 75 *b* : ...פלו אן אנסאנא כאצם גירה פי הדא אליום אלדי הו יום אלגמעה אלכמס כלון מן רגב סנה אתנתין וארבעין וארבע מאיה אלף. Cf. *Steinschneider-Festschrift*, p. 215.

[2] *J. Q. R.*, VIII, 682.

[3] *Ibid.*, X, 209 sqq. *Catalogue*, I, n° 318. Cf. *Revue*, XLI, 307.

[4] Je suis redevable de ces deux passages à l'amabilité bien connue de mon honorable ami, le Rév. G. Margoliouth, conservateur au British Museum, que je remercie ici cordialement. C'est à lui aussi que je dois quelques corrections du texte araméen.

[5] Ms. וכר.

עליהון מים במאנא[1] מיטמן הלך זרעים[2] והני[3] מילי כגון חיטי ושערי ודומיהון[4] כל[5] דמזדרע אבל כגון פרות דלא מיזדרעין לא מיטמן דכתיב בשרצים וכי יתן מים על זרע [וגו' אמא וכי יתן מים][6] לאודעך דלאו[7] אמקוה מים קאים ואמא זרע לאודעך דלאו אפרי דלא מיזדרעי קאים אמא על זרע ואמא מנבלתם עליו דהם כי[8] היכין דהא נבלה נפלה על הני[9] זרעים הם הכי הנך מיא בעי[10] מיתיה עד מעל זרעים...[11] כי היכין דניגע[12] נבלת ההוא שרץ במיא ולא מישתכח[13] כי האיי גונא[14] אילא דאיתנון לזרעים במנא או דעביד[15] להון דוכתא לכתחילה ואמא טמא הוא דכוליה ההוא זרע מיטמי אמא לכם כי ידיע לכון דמטיא [כולה] נבלה דההוא[16] שרץ על הנך זרעים הוא דמיטמי.

ביאנה

קאל אדא מאס אלזב פי איאם זיבותו אלחבוב אלתי חצל עליהא מא פי אנא כאן ינגס תלך אלחבוב והדא אלדי קלנאה הו מתל חנטה ושעיר ומא אשבהמא ממא יזרע פאמא מא כאן מתל אלתמאר אלתי לא תזרע פלא ינגס[17] ואלחאל[18] עלי דלך הו מא יגד מכתובא פי פצל אלשרצים [39 b] מן קולה וכי יתן מים על זרע ותמאמה קאל כתב וכי יתן מים ליעלמך אן הדא אלקול ליס פי מא מקודה הו וקאל זרע ליערפך אנה ליס דלך תמאר לא יתם פיהא אן תזרע וקאל על זרע וקאל מנבלתם עליו ליבין אנה אן כאנת איצא אלנבלה וקעת עלי הדה אלחבוב אן[19] כאנת איצא אלמיאה חצלת עלי אלחבוב ומאסת נבלת אלשרץ לדלך אלמא לכל סוא (?)[20] ולא יתבת הדא אלגנס אלא פי חבוב פי אלה או יכון קד עמל להא אבתדא מכאנא גרצה מכאן יגמעה כאלאלה וקאל טמא הוא יריד אן גמלה דלך אלחב קד נגס וקאל לכם אראד אדא כאן מעלומא לכם אנה קד חצלת גמלה אלשרץ עלי תלך אלחבוב פחיניל תנגס.

Anan (Dieu lui soit en aide !) dit : «Quand un homme atteint de *gonorrhée* touche, pendant son flux, des graines plongées dans l'eau d'un vase, ces graines deviennent impures[21]. Toutefois c'est seulement le cas pour le froment, l'orge et les espèces semblables de blé, princi-

[1] Ms. כמאנא, cf. l'arabe פי אנא.
[2] Ms. קרעים. — [3] Ms. והנר. — [4] Ms. ודומיהו. — [5] Ms. אכל.
[6] Ajouté d'après la traduction arabe. — [7] Ms. דלאי.
[8] הם הכי signifie chez Anan et dans la langue de Gueonim la même chose que הכי נמי, cf. Harkavy, *Stud. u Mitt.*, IV, 353. Dans ce cas הם כי... הם הכי signifie peut-être : « de même que... de même aussi ». Comparer aussi la traduction de cette phrase.
[9] Ms. חגי. — [10] Ms. מיאבעי. — [11] Un mot illisible. — [12] Ms. הכין דנגע.
[13] Ms. מישתבה. — [14] Ms. גינא. — [15] Ms. דעביר. — [16] Ms. דהוהא. — [17] Ms. נגס.
[18] Lire peut-être ואלדליל.
[19] Il faut sans doute lire אר.
[20] Ici le ms. n'est pas sûr et le texte paraît ne pas être exact.
[21] Peut-être Anan veut-il dire par là que l'eau doit être répandue sur les graines pendant que la personne atteinte de gonorrhée ou le cadavre les touchent. L'interprétation talmudique est différente, voir Raschi, *a. l.*

palement pour tout ce qui se sème; mais les fruits qui ne sont pas semés ne deviennent pas impurs. Il est dit, en effet, à propos des reptiles (Lév., XI, 38) : « Mais si de l'eau a été répandue sur des graines et qu'il tombe une partie de leur cadavre sur elles, elles sont impures pour vous. » Les mots : « mais si de l'eau a été répandue » montrent qu'il ne s'agit pas ici d'un réservoir d'eau. Le mot « semences » montre qu'il n'est pas question ici des fruits, qu'on ne sème pas. Les mots : « *sur* des graines » et « de leur cadavre *sur* elles » veulent dire que, de même que le cadavre tombe *sur* les graines, de même l'eau doit monter *jusqu'au-dessus* des graines, de façon que le cadavre du reptile touche l'eau [1]. Mais cette condition ne peut être remplie que si les graines se trouvent dans un vase ou si un endroit analogue a été désigné à l'avance pour les recevoir [2]. Les mots : « elles sont impures pour vous » signifient que *toutes* les graines deviennent impures [3], enfin le mot « pour vous », que c'est seulement dans les cas où vous savez que le cadavre *tout entier* a touché les graines, que les graines deviennent impures [4]. »

Le point capital de cette démonstration paraît être que des graines qui ont été prédisposées à l'impureté par l'eau (מוכשר לקבל טומאה) deviennent impures, non seulement par le contact d'un reptile (שרץ), mais aussi par celui d'un homme atteint de flux (זב). Mais le verset d'où l'on pourrait tirer cette analogie (גזרה שוה) manque. Chose curieuse, Saadia, qui dit la même chose, est combattu par un ancien auteur caraïte. En effet, le ms. Br. Mus. or. 2495, fol. 47 *a*, contient un commentaire caraïte sur Lév., XI, 35, où l'on lit [5] : וקאל אלפיומי פי קו׳ וטמאים יהיו לכם קולין אנה אראד אן סאיר מא ד׳כר פי הדא אלפצל אנה ינגס מן נבלת שרץ ינגס איצא מן זב וזבה ויולדת ואשבאהה ודלך תצריח באלקיאס אד׳ טאהר אלנץ לם יקתצי דלך אלך « Le Fayyoumite dit : Des mots de la Bible « et ils seront impurs pour vous » il résulte deux choses. Première-

[1] D'après l'arabe : que le cadavre touche la semence ou que l'eau dépasse la semence et que le cadavre touche l'eau, c'est la même chose. Cf. Ibn Ezra, *i. l.* : רי"א עליו על המים.

[2] Ici la traduction arabe ajoute avec raison cette explication : « c'est-à-dire un endroit qui peut renfermer les graines comme un vase ».

[3] C'est-à-dire : si même l'eau seule (ou une partie des graines ?) est touchée, *toutes* les semences deviennent impures.

[4] Au dire des auteurs caraïtes, Anan enseignait que le mot נבלה est employé seulement pour un cadavre *tout entier*, voir pour le détail *Gan Eden*, fol 99 *b* sqq. : דעת ההכם רבינו ענן נ"ע כי הנבלה כאשר היא בבנינה תקרא בשם נבלה וחלקיה לא יקראו בשם נבלה כי מה שהוא בבנין החיים ויצאו החיים היא תקרא נבלה ופירש על הנוגע בנבלתה שיהיה גוף שלם ופירש על הנושא מנבלתם חלק מן הבהמה (dans notre verset, à la vérité, il est dit מנבלתם !) De même *Adereth*, ענין טומאה וטהרה, ch. I.

[5] M. Margoliouth (*Cat.*, n° 306) voudrait attribuer ce commentaire à David b. Boaz, mais cette attribution est très douteuse, voir *Revue*, XLI, p. 306.

ment, que tout ce qui, d'après ce paragraphe [de l'Ecriture], devient impur par le cadavre d'un reptile, le devient aussi par des hommes ou des femmes atteints de flux, par des femmes en couches et dans des cas semblables. Mais c'est évidemment la conclusion d'une analogie [1], car on ne peut pas le tirer de la lettre de l'Ecriture, etc. » D'ailleurs, Anan se range à l'avis des Talmudistes, à savoir que les graines doivent ne plus être attachées au sol (c'est-à-dire תלוש). Cf. à ce propos, *Eschkol*, Alphab., 286 פ sqq. ; *Mibhar* et *Kéter Tora* sur Lév., XI, 38, etc.

Le deuxième passage cité par Yeschoua (ms. fol. 50 *a*) a déjà été publié plusieurs fois par Harkavy d'après un autre manuscrit [2]. Mais j'ai trouvé qu'il n'était pas superflu de le reproduire encore ici, ne serait-ce que pour la traduction arabe qui y est jointe. Le voici :

קאל ענן רצי אללה ענה קד כנת ד̇כרת מן קולה רח' אללה ענד אלכלאם פי אלנושא ממא ד̇כרה האהנא מא לא אעידה בל אד̇כר מא יתעלק במא חכית ענה אלאן

קאל וכי ימות [מן] הבהמה דאי[3] שחיט לה לבהמה בעידנא דקא מימת[4] כי נבלה היא ומשום האכי אמא ימות בלשון זכר לאודעך דלאו על הבהמה דמיתא מימת קאים אילא על בהמה דשחטין לה בעידן מיתה[5] קאים דבהמה בלשון נקבה איקריא[6] דקא אמא זאת הבהמה אשר תאכלו הואיל ושחיטה[7] הי זכר דשאחיט משום האכי[8] אמא ימות בלשון זכר ואמא הבהמה טפי ביה [הא] דעד[9] דהויא בת תמניא[10] יומי לא מיטמיא ולאכילה[11] נמי לא שריא ולא שרי לן[12] למיכל אילא בהמה דלא מריעא.

[1] Les Caraïtes se servent de l'analogie depuis Anan, mais Saadia l'a combattue avec la dernière énergie, voir les paroles de Moïse ibn Ezra chez Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2166 : ...ואעלם אן קד גלט אלנאס קדימא פי אלקיאס... והנא סקט ענן ושיעתה... וקד רד עליהם רב סעדאל פי כתיר מן תואליפה אלך. Cf. aussi Lévi b. Yéfet, *ib.*, col. 2163, et Pinsker, p. 89, puis Hadassi, Alphab., 168 : ה הפיתומי סעדיה אמר בחכמתו כי אין היקש בתור' וכו'. De même Yéfet, dans son Commentaire sur Ex., xxxv, 3 (chez Pinsker, p. 20) reproche à Saadia de combattre le *Qiyâs* et d'en faire usage lui-même. Mais un grand nombre de docteurs caraïtes éminents n'ont pas toujours admis le *Qiyâs*, tels Benjamin al-Nahavendi, au témoignage de Qirqisâni. p. 285, l. 3 : ...גיר אנה (אי בנימין) פי בעץ אלמואצע לא יטרד אלקיאס בל יבעד מנה גדא אלך, et Joseph b. Noah (voir sur lui Bacher, *Revue*, XXX, 251); cf. Hadassi, *l. c.*, ד : דרך בזה הדרך גם יוסף בן נח ע"ה ואמר כי לא יקיש בתורה וכו'.

[2] *Magazin*, XX, 225 = לקורות הכתות בישראל, p. 13, et chez Graetz *l. c.*, p. 424.

[3] Ms. ראי.

[4] Harkavy complète ב[עידן דקריבה ל]מות.

[5] Ms. מיתא. — [6] Ms. אי קריאה.

[7] Chez Harkavy והואיל דשחיטה. — [8] Ms. האבי.

[9] Ms. דארעה. — [10] Ms. בתמניה. — [11] Ms. ולאבילה. — [12] Ms. ולן.

ביאן מראדה בה

קאל גרצה בקולה וכי ימות מן הבהמה הו אן דבח אלבהימה פי אלוקת אלתי הי משרפה עלי אלמות פהי כאלנבלה ומן אגל הדא קאל ימות בלסאן אלתדכיר ליעלמך אנה ליס עלי אלבהימה אלתי מאתת תבת הדא בל עלי אלמדבוחה פי וקת מותהא תבת לאן בהמה בלשון נקבה סמית כקולה זאת הבהמה יריד אן זאת לפט תאנית ולפט שחיטה זכר דשאחיט פלדלך קאל ימות בלסאן אלתדכיר ולמא קאל הבהמה זאד פיה הא מן חית אנה אן לם יכן ללבהמה תמאניה איאם לא תנגס ולא תנטלק ללאכל איצא ולם ינטלק לנא אכל אלא מא ליס במריץ מן אלבהאים.

Anan (Dieu lui soit en aide) dit : (J'ai déjà mentionné son opinion sur ce sujet, lorsque j'ai parlé de l'homme qui porte une charogne (v. 25) et je ne veux pas la répéter ici. Mais je veux rappeler ce qui a rapport à ce que j'ai déjà cité de lui. Il dit [1]) : Les paroles de l'Écriture (Lév., XI, 39) : « s'il meurt quelqu'un des animaux » veulent dire que, si l'on tue un animal à l'agonie, il est considéré comme une charogne. C'est pourquoi aussi le mot « mourir » est ici au masculin (ימות), pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un animal mort [de mort naturelle], mais de celui qui a été tué pendant qu'il mourait. [Dans le premier cas, le mot « mourir » aurait été au féminin], car « animal » en hébreu (בהמה) est du genre féminin, voir, par exemple, Deut., XIV, 3 [2]. Mais comme l'abatage est fait par un homme [3], le mot « mourir » est ici au masculin (ימות). D'autre part, le ה [quoique superflu] est ajouté au mot « bête » (c'est-à-dire avec l'article, הבהמה), pour montrer qu'une bête qui n'a pas encore huit jours ne peut pas être impure et que la jouissance n'en est pas permise. De même, on ne peut [comme il a été dit] se servir que d'une bête qui n'est pas malade.

Ainsi du verset Lév., XI, 39, Anan tire deux prescriptions : Premièrement que l'on ne doit pas faire usage d'une bête tuée au dernier moment, pendant l'agonie, mais avant la mort. Cette défense est précisément un des points sur lesquels divergent Caraïtes et Rabbanites et, comme l'on voit, elle remonte encore à Anan, qui regarde un animal tué dans ces circonstances comme une charogne (נבלה). Au contraire, le Talmud (*Houllin*, 37

[1] Toute cette phrase est une parenthèse, après laquelle Yeschoua en vient aux paroles d'Anan.

[2] La traduction arabe ajoute ici : « car זאת est féminin ».

[3] Il paraît qu'Anan n'a permis l'abatage qu'à un homme. Les Caraïtes postérieurs le permettent aussi en cas de besoin à une femme et ils allèguent pour cela I Sam., XXVIII, 24 [mais la plupart traduisent ותזבחהו « elle fit égorger le veau », comme ויאסור, Gen., XLVI, 29 ; ויכלהו, I Rois, VI, 14]. Cf. *Gan Eden*, ענין שחיטה, ch. XVI (fol. 92 *a*) ; *Adéret*, ענין שחיטה, ch. XIII, *in init.*

permet, comme on sait, la jouissance d'une telle bête, qu'il appelle מסוכנת (« en danger ») ou כוס כוס (« égorge, égorge! » c'est-à-dire égorge la vite, afin qu'elle ne meure pas auparavant) [1], et dit que le prophète Ezéchiel s'est fait un mérite particulier de n'avoir jamais mangé de cette viande [2].

Il est seulement plaisant de voir comment Anan a tiré cette défense de cette simple circonstance, que notre verset a ימות au lieu de תמות. Aussi bien cette dérivation est-elle déjà rejetée par Daniel al-Qoumisi et Qirqisâni [3]. Mais il semble que leurs objections ne portent que sur la déduction de cette défense du mot ימות, mais fort peu sur la défense elle-même, sur laquelle tous les docteurs caraïtes sont d'accord. Bien plus, cette défense existe également chez les Samaritains [4]. et il est probable que nous avons là, encore une fois, une tradition de la plus haute antiquité qu'il faut aussi de l'avis de Geiger [5] considérer sans aucun doute comme une opinion sadducéenne. Anan n'a donc fait que chercher dans l'Ecriture un appui pour une prescription qui était courante parmi les sectes.

D'autre part, Anan infère du ה du mot הבהמה qu'un animal âgé de moins de huit jours n'est pas impur et ne peut pas être mangé. Il traite donc ici, comme Harkavy en fait la juste remarque [6], le ה comme un ח, ce que font aussi, on le sait, quelquefois les Talmudistes [7], et l'on voit de nouveau combien Anan était profondément imbu de talmudisme. Je ne saurais dire jusqu'à quel point les Caraïtes postérieurs suivent Anan sur ce point, mais ils déduisent également la défense de manger ces sortes d'animaux, de Lév., XXII, 27 [8].

[1] Il cite aussi notre verset : ...ודלמא היינו נבלה היינו מסוכנת לא ס"ד דכתיב וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנוגע בנבלתה לאחר מיתה הוא דקרייה רחמנא נבלה מחיים לא אקרי נבלה.

[2] ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי שלא אכלתי בשר כוס כוס מעולם.

[3] Cf. les paroles de Daniel (*J.Q.R.*, VIII, p. 683) : ויש שיאמר כי הכתיב וכי ימות היא הנשחטת בחליה ולא כן הוא ; et les paroles de Qirqisâni, *ibid.*, note 5.

[4] Cf. מסכת כותים, I (p. 33, éd. Kirchheim) : אין מוכרין להם... לא כוסכוס ולא שליל אע"פ שישראל אוכלין כוסכוס ושליל. Voir כרמי שמרון, p. 28.

[5] *Z.D.M.G.*, XVI, p. 717 ; XX, p. 550 (*Nachgel. Schr.*, III, p. 302) ; החלוץ, VI, p. 20 sqq. (= קבוצת מאמרים, p. 149 sqq.) ; *Jüdische Zeitschr.*, II, p. 21-22. Cf. encore Drabkin, *Fragm. comm. ad Pentat. samar.-arab. sex*, note 9 ; Kohn, *Z.D.M.G.*, XLVII, p. 677.

[6] *Otscherki*, p. 54, note 7.

[7] Cf. Yerouschalmi *Sabbat*, VII, 1 (fol. 9 *b*) : ה' תמניא לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת. Harkavy indique d'autres passages dans *Altjüd. Denkmäler*, p. 120 et 283.

[8] Voir *Gan Eden*, *l. c.*, ch. II (fol. 83 *a*).

B. *Fragments tirés du Ms. Brit. Mus. or. 2497* III.

Ce manuscrit (folios 19 à 26) contient une partie d'un Livre des Préceptes caraïte ou d'un ouvrage sur l'inceste, écrit en arabe. Le fragment conservé a pour objet la défense d'épouser la femme du frère (ערות אשת אח) et contient, dans les folios 19 *a*-21 *a*, les citations d'Anan qui vont suivre, avec la traduction arabe, et, fol. 21 *a*-26 *t*, le commencement d'un chapitre intitulé : פצל פי מא קאלה אלשיך אבו יוסף אלקרקסאני רח׳ אללה פי דלך. Ce chapitre contient, après quelques mots d'introduction, le chap. 26 de la XIe partie du *Kitâb al'-anwâr* de Qirqisâni traitant du lévirat et immédiatement suivi d'une réfutation qui examine un point après l'autre [1]. Du chap. 27 de Qirqisâni il ne reste que les premiers mots. M. G. Margoliouth, qui a décrit en détail ce manuscrit [2], croit y trouver une partie de la section III de l'œuvre de Yeschoua b. Yehouda sur l'inceste. Il se fonde sur la description qu'a donnée Fürst de la traduction hébraïque de cette œuvre sous le titre de ספר הערוות [3]. Mais dans cette traduction, que Steinschneider [4] a minutieusement décrite, il y a un chapitre d'Anan sur l'inceste, et c'est celui qui a été mentionné plus haut, p. 52. De même, Qirqisâni y est cité à plusieurs reprises, mais un chapitre entier de cet auteur n'est ni cité, ni réfuté. L'auteur de ce fragment est donc encore à trouver, bien que Yeschoua ne puisse pas être écarté *à priori* [5].

Il s'y trouve trois passages d'Anan et chacun est suivi d'une traduction arabe. Malheureusement il ne reste que les trois dernières lignes de l'original araméen du premier fragment. Tous ces passages sont relatifs au lévirat (יבום) et à la dispense du lévirat (חליצה); ils complètent les fragments du Livre des Préceptes d'Anan que Harkavy a déjà publiés sur ce sujet [6]. Pour en faciliter l'intelligence, je dois jeter un rapide coup d'œil sur le développement de ces deux institutions chez les Caraïtes. Je remarque, à ce propos, que cette question est souvent agitée dans la littérature exégétique et législative des Caraïtes et j'espère pouvoir publier sous

[1] Voir *Steinschneider-Festschrift*, p. 201 ; chaque passage est suivi d'une réfutation commençant par ces mots : אלכלאם עליה פי דלך.

[2] *J.Q.R.*, XI, p. 213 sqq. (cf. *ib.*, 214, note 1); *Catalog.*, I, n° 314.

[3] *Geschichte des Karærtums*, II, p. 181-184.

[4] *Cat. Leyde*, p. 190 sqq.

[5] Cf. *Revue*, t. XLI, p. 307.

[6] Dans Graetz, *l. c.*, p. 426-427.

peu des matériaux manuscrits qui sont entre mes mains et qui sont relatifs à ce point.

D'après Anan, la loi de Lév., XVIII, 16, qui défend d'épouser la femme du frère est absolue et, partant, n'est en aucune façon restreinte par la prescription du lévirat (Deut., XXV, 5). Anan paraît avoir enseigné surtout qu'une défense biblique (לא תעשה) ne peut pas être écartée par un précepte positif (עשה) qui l'abolit en partie, et qu'il doit y avoir, par conséquent, un commentaire spécial de ce dernier, surtout lorsque, comme c'est le cas ici, le précepte positif est postérieur au commandement négatif[1]. Il faut donc, ici aussi, chercher une autre interprétation pour Deut., XXV, 5, et elle consiste en ce que Anan étend le terme אחים et l'explique par « parents ». Anan lui-même est l'auteur de cette interprétation, d'après ce que dit Qirqisâni dans le chap. 26 de la XIe partie de son ouvrage (Ms. Br. Mus. or. 2578 fol. 11 *a*) : וקד אגמע עאנאן וכתיר מן קראיין פי עצרנא הדא עלי תחרים אליבום עלי אלאך אלשקיקי ואן קולה כי ישבו אחים יחדיו אנמא אראד בה אכוה מן אלמשפחה ואעתלו פי דלך במא קדמנא דכרה מן ערות אשת אחיך לא תגלה ואן תחרים גמיע אלערות תחרימא מוידא אעני פי אלחיאה ואלמות גמיעא פאדא כאן דלך כדלך וכאן אלכתאב לא יגוז עליה אלמנאקצה וגב אן יכון קולה כי ישבו אחים יחדיו מענאה מא קיל אנה אראד בה אכוה מן אלקבילה אלך « Anan et beaucoup de Caraïtes de son temps s'accordent à dire que l'accomplissement du lévirat est interdit au frère germain et que אחים dans Deut., XXV, 5, signifie « frères de sang ». Ils se fondent sur ce que nous avons déjà dit à propos de la défense d'épouser la femme du frère, à savoir que tous les degrés de parenté interdits le sont d'une manière absolue et sont valables aussi bien du vivant qu'après la mort [de la personne intéressée]. Or, s'il en est ainsi, et comme l'Ecriture ne peut pas se contredire elle-même, il faut que la prescription de Deut., XXV, 5, ait la signification indiquée, c'est-à-dire que par אחים on entende ici des parents, etc. » Anan expose aussi en détail la cérémonie du lévirat. Celle-ci doit avoir lieu en présence de dix personnes, mais si le plus proche parent qui peut épouser la veuve sans enfreindre la loi des unions illicites refuse de consommer le mariage, on procède

[1] Cf. *infra* C, au sujet de l'offrande du sacrifice pascal et de la circoncision le jour du sabbat. Contrairement au principe talmudique עשה דוחה לא תעשה, Hadassi, par exemple, Alphab., 367 צ, s'exprime ainsi en parlant justement aussi du lévirat : צדייתו שבכל מקום שנקבצו שם מצות עשה ומצות לא תעשה דוחה מצות לא תעשה למצות עשה כמו יהושע ע"ה בענין הפסח שדחה הפסח מפני השבת... ויבום וחליצה נעל מצות עשה היא שנא' יבמה יבא עליה ויבמה... אבל גלוי ערוה היא מצות ל"ת שנ' לא תקח לגלות ערוה וכו'.

à la Haliça, qui doit se faire en présence d'un tribunal fonctionnant partout où il y a des Juifs [1].

Cependant l'opinion d'Anan ne s'est pas implantée immédiatement chez les Caraïtes. C'est ainsi que Benjamin al-Nahavendi interprétait אחים par « frères germains »; mais, d'après lui, la prescription n'est valable que si le frère mort s'est fiancé avec la femme (ארוסה), mais non s'il l'a épousée (נשואה) [2], opinion qui, comme on sait, est donnée dans le Talmud [3] comme samaritaine. Qirqisâni réfutait Anan en détail, en objectant que dans les parties législatives אח désigne toujours le frère et, en tout cas, n'exclut pas ce dernier, comme dans Deut., xx, 20; xxii, 1. Il se ralliait donc complètement à l'avis des Rabbanites; mais il exigeait que les frères demeurassent en réalité « ensemble » (יחדיו) [4]. Toutefois l'opinion d'Anan fut peu à peu adoptée et Sahl alla encore plus loin en interprétant אחים par « coreligionnaires [5]. Mais le plus grand pas fut fait par les Caraïtes postérieurs, qui abolirent entièrement le *Yibboum* et la *Haliça*. Car, disaient-ils, le but essentiel de ces prescriptions étant, comme il ressort de Ruth, iv, 5, la conservation du patrimoine du mort, elles n'avaient aucune raison d'exister pendant l'exil [6]. C'est peut-être, avec la suppression des Tefilin, le seul précepte que les Caraïtes aient aboli en usant d'une argumentation rationnelle et même réformatrice à la manière moderne. Mais on sait qu'ils n'ont jamais eu le sens d'un rationalisme de ce genre, encore moins d'une réforme aussi radicale. Il faut donc chercher une cause plus profonde pour expliquer cette attitude changeante à l'égard du lévirat, puis l'abolition totale de ce précepte : c'est que l'institution du lévirat n'a jamais été populaire, n'a jamais jeté de pro-

[1] Dans Graetz, *l. c.*, p. 426. D'après le Talmud il ne faut nullement pour la cérémonie de la Haliça des juges qualifiés, voir Mischna *Yebamot*, xii, 1. Cf. aussi Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, II, p. 91 sqq.

[2] Voir, par exemple, Qirqisâni, p. 314, l. 6 : וזעם (אי בנימן) אן אליבום אנמא יגב לממלכה; de même *Gan Eden*, fol. 149 *b* etc.

[3] Yerouschalmi *Yebamot*, i, 6 (fol. 3 *a*, l. 29); Babli *Kiddouschin*, 75 *b*.

[4] Dans les chapitres déjà cités de son ouvrage. Cf. aussi *Gan Eden*, *l. c.*

[5] *Gan Eden*, fol. 168 *b*. Il est assurément difficile de comprendre comment Sahl s'est représenté l'accomplissement de la prescription du lévirat. Il croyait semble-t-il, que la veuve devait se remarier dans tous les cas. Quand donc se faisait la Haliça ?

[6] Voir par exemple, *Gan Eden*, fol. 149 *b* : ...ואומר להקים שם המת על נחלתו שהוא ישוב בנחלה שהוא נחלת הארץ ועל כן בטל היבום בגלות וכו'. De même encore fol. 160 *a* et *Adereth*, סדר נשים, ch. v ; cf. aussi *Eschkol*, Alphab., 324 ג. Le Yibboum étant aboli, la Haliça n'a plus de raison d'être, comme le dit le Talmud ; voir *Eschkol*, Alphabet, 367 פ (dans un sens un peu différent) : פירוש שבכל מקום שאין שם יבום גם חליצה אין שם, puis *Adereth*, *l. c.* : כי לא יחלוץ אלא המיבם.

fondes racines dans le peuple. On était choqué de ce qu'elle entraînait la violation d'une loi formelle. Elle pouvait d'autant moins être en honneur que la Bible elle-même indique déjà le moyen de la tourner, par le refus du beau-frère. Geiger [1] a fort bien reconnu et établi lumineusement que la prescription du lévirat est en étroite relation avec le droit d'héritage et de possession des tribus, et comme ce droit dut disparaître très rapidement, le lévirat n'a jamais été bien populaire. Nous avons vu que les Samaritains l'avaient borné au cas d'une femme fiancée et qu'ils avaient trouvé dans l'Ecriture un appui pour cette opinion, en détournant un mot de son sens [2]. Mais les Talmudistes eux-mêmes cherchèrent à l'annuler complètement et dirent qu'il fallait dans tous les cas donner le pas à la Haliça [3]. Nous ne savons pas quelle était l'opinion des Sadducéens sur ce point. Geiger admettait qu'ils tranchaient la question comme les Samaritains, surtout parce que Benjamin Nahavendi et, croyait-il, tous les Caraïtes postérieurs, enseignaient la même opinion. Or, d'après sa théorie bien connue, l'accord des Samaritains et des premiers Caraïtes sur une loi est toujours une preuve de l'origine sadducéenne de cette loi. Mais nous avons vu que Benjamin est le seul de son avis parmi les Caraïtes [4]. Par suite, Geiger est obligé aussi d'interpréter d'une manière forcée le récit connu des Evangiles [5], d'après lequel les Sadducéens, qui ne croyaient pas à la résurrection, auraient adressé à Jésus la question suivante : Si parmi sept

[1] *Jüd. Zeitschr.*, I, p. 19 sqq. ; cf. החלוץ, VI, p. 36 sqq. (= קבוצת מאמרים, p. 159). Wechsler, dans la même revue, p. 253 sqq., a fait des objections à quelques arguments de Geiger, mais elles ne sont pas toutes plausibles.

[2] Dans le passage de Yerousch. cité plus haut, p. 62, note 3, il est dit : דאינון דרשי חוצה החיצונה, de même dans le Babli.

[3] Voir la Mischna connue de *Bekhorot*, I, 7 : מצות חליצה קודמת למצות... יבום. S'il est dit, *Yebamot*, 39 *b* : אמר רמי בר חמא א"ר יצחק חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות חליצה, c'est une décision théorique de l'école, qui n'avait aucune valeur dans la pratique (voir Wechsler, p. 263). Cependant il y a eu, à l'époque talmudique et au moyen âge, quelques cas isolés de lévirat ; voir j. *Yebamot*, 2 *b*, l. 29, sur R Yossé b. Halafta ; Lamporonti (פחד יצחק, *s. v.*, חליצה vol. III, 24 *c*) pour l'année 1530 (cf. Kaufmann, *Revue*, XXVII, p. 207), enfin ce qu'a publié Neubauer dans la *Revue*, XIII, p. 233, d'un commentaire d'un Provençal sur Raschi ושמעתי שמעשה היה בארץ צרפת ביבם אחד שלקח יבמתו וצוו עליו חכמי צרפת שישא חל[ו]ק של עור על בשרו וכו'. Sur des tentatives faites pour accomplir la loi du lévirat, voir la réponse de Çémah b. Salomon citée dans *Or Zaroua*, I, n° 646 (cf. Müller, *Maftéah Liteschoubot Hagueonim*, p. 141, n° 3) ; Consultations de Salomon b. Adret, I, n° 1165 ; פענח רזא de Isaac b. Yehouda sur Deut., xxv, 9 ; פחד יצחק, *s. v.* יבום, vol. IV, 26 *d* (cf. à ce propos Kaufmann, *Revue*, XXXV, p. 298). Cf. aussi le commencement d'une réponse du gaon Aron ibn Sardja lo dans *J. Q. R.*, IV, p. 101.

[4] Geiger paraît avoir ignoré que les Caraïtes postérieurs ont complètement aboli le lévirat ; cf. aussi Wreschner, *Samarit. Tradit.*, p. VII, note 3.

[5] Math., XXII, 23 ; Marc, XII, 18 ; Luc, XX, 27.

frères, le premier a épousé une femme et est mort sans laisser d'enfant, si le second frère l'a prise à titre de beau-frère et est également mort sans enfant, si le troisième a fait de même et ainsi de suite jusqu'au septième, duquel de ces frères cette femme sera-t-elle l'épouse, lors de la résurrection? Cette plaisanterie vise évidemment la croyance à la résurrection, mais comme Geiger l'a bien vu, le lévirat est aussi attaqué. Il était donc naturel de supposer que les Sadducéens l'avaient entièrement rejeté et fait d'une pierre deux coups, en posant leur question à Jésus.

Quoi qu'il en soit, les sectes juives qui s'appuyaient sur d'antiques traditions doivent avoir aboli le lévirat, tel que le prescrivaient les talmudistes, qui avaient encore une idée confuse de la connexité de cette loi avec le droit de possession, et c'est ce qu'on voit apparaître plus tard chez les Caraïtes qui ont effleuré cette question. Il est remarquable qu'aujourd'hui encore le lévirat est aboli chez les Falaschas d'Abyssinie, en partie pour la même raison [1].

Après cette digression je vais reproduire les quelques passages qui l'ont provoquée [2] en les accompagnant d'une traduction et de courtes remarques. Le premier, qui, nous l'avons dit, ne s'est conservé qu'incomplètement, est ainsi conçu :

היא [f° 19 a] . . . . . .
דאמר בגירושין לא אמר אבל אי [3] לבתר דמיבים לה ובעילה [4] בעי לגרושה מגריש לה בספר כריתות כי כל נשים.

ביאן גרצה בדלך

קאל וקאל ונתן בידה ושלחה מביתו לאנה יסלם להא אלכתאב ויכרגהא מן ביתה וקאל מביתו ואיצא בסבב אן [מן וקת אן?] ינפצל מנהא אלי אן יסלם אלכתאב בידהא תכון פי ביתה ואלדי יכתבה להא אני פלאן אבן פלאן תזוגת פלאנה בנת פלאן וורדת [5] אמור ביני ובינהא וכתבת להא כתאב גט מקאטעה ואכרגתהא מן ביתי ושהוד טלאקהא פלאן אבן פלאן ופלאן אבן פלאן לאנה קאיל אלרסום אלתי לליבמה מתל רסום כל זוגה הם פי אלזיגה הו לאנה קאל פי אלטלאק לם יקל בכל אן בעד אליבום ואלזיגה אדא אראד טלאקהא מטלקהא בכתאב מקאטעה מתל כל אלנסא :

Il dit (c'est-à-dire Anan) : Il est dit ensuite dans l'Écriture (Deut., XXIV, 3) : « et qu'il lui donne (le libelle de répudiation) dans la

[1] Voir Epstein, אלדד הדני, p. 168.
[2] Je dois à l'obligeance du Rév. G. Margoliouth une deuxième collation de l'original araméen et une copie du texte arabe.
[3] Ms. אר.
[4] Lire sans doute : דמיבם ובעיל לה.
[5] Ms. ורדת.

main et la renvoie de sa maison ». Le dernier mot signifie peut-être qu'elle (la femme) doit rester dans la maison (du mari) pendant tout le temps qui s'écoule entre la répudiation et la réception de l'acte de divorce [1]. La formule de cet acte est la suivante : « Moi A. fils de B. ai épousé C. fille de D. Il s'est passé certaines choses entre elle et moi [2], [à la suite de quoi] je lui ai écrit un acte de répudiation et l'ai renvoyée de ma maison. Les témoins de sa répudiation sont V. fils de X. et Y. fils de Z. » En effet, les prescriptions touchant la יבמה se rapportent comme toutes les prescriptions matrimoniales en général, au mariage, mais non au divorce [3]. Si donc (le lévir) veut, après avoir accompli le lévirat et eu des rapports avec sa *yebama*, se séparer de celle-ci, il doit le faire au moyen d'un acte de divorce, comme pour toute autre femme.

Comme on le voit, la digression sur le divorce est provoquée par la loi du lévirat. La formule primitive de l'acte de divorce, qui ne contient même pas l'indication de la date est curieuse. Les Caraïtes postérieurs en donnent une autre plus détaillée, et rédigée en hébreu [4].

Le second passage, qui suit le précédent, est ainsi conçu :

תם קאל רח' אללה ואי מקמי דמיבים לה אזלא [5] מינסבא לגברא
לא מפקינן לה מגברה ולא חלצא ואי מגריש לה גברא אסיר לה
למיהדר גבי יבמה דכת' הכא לא תהיה אשת המת וכתי' התם
והלכה והיתה לאיש אחר תלינהו להלין תרתין הויות באשה הא
רזים דכי היכין [6] דההיא הויא לבתר דשלחה אישה [7] כד הויא
לגברא אחרנא כי לא איכא דאית ליה רשותא לאפוקה מגברה ואי
[fol. 19 b] מגריש לה גברה [8] אסיר לה למהדר לגברה קמאה דכת' לא
יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אף [9] היי הויא דיבמה
אי שבקא [10] יבמה ואזלא ואינסיבא לגברא אחרנא לא אית לן רשותא
לאפוקה מגברה [11] ואי מגריש לה גברה [12] אסירא למהדר לגבי יבמה

[1] Cette phrase ne peut avoir que ce sens ; conformément à cette traduction j'a ajouté quelques mots au texte arabe.

[2] Comme l'original manque, il est difficile de dire à quelle « chose » (אמור), Anan fait ici allusion. Songeait-il au ערות דבר biblique qu'il interprétait comme une « action honteuse » ? Cf. *Eschkol*, Alphab., 335 ג sqq. ; *Gan Eden*, סדר נשים, ch. XXIV (fol. 154 *d*) ; *Adereth*, סדר נשים, ch. XII. D'autres sectes ont également apporté des aggravations à la loi du divorce, comme les Isawites, voir Qirqsâni, p 311.

[3] Cette phrase n'est pas bien claire ; toutefois le sens paraît être celui-ci. Comme le contexte l'indique, Anan ne parle pas ici du divorce en général, mais du divorce de la יבמה, cas où il n'y a pas de prescriptions particulières *ad hoc* et où l'on procède comme dans toute autre répudiation. Ce n'est que pour le mariage de la יבמה qu'il y a des prescriptions particulières, mais non pour la répudiation, après que le lévirat a déjà été consommé.

[4] Voir par exemple *Gan Eden*, fol. 155 *d*. E. N. Adler a publié dans le *J. Q. R.*, XII, 684, un acte de divorce caraïte rédigé en Egypte en 1030.

[5] Ms. אילא. — [6] Ms. היבין. — [7] Ms. אשה. — [8] Ms. גברא.

[9] Ms. אם. — [10] Ms. אישבקא. — [11] Ms. לאפיקה מגברא. — [12] Ms. גברא.

וכל שכין חליצה [1] דלא חלצא דהא לא אית לה למימר מאן [2] יבמי אבל עון ודינא אית עלה דבטלא [3] לה דב[ר מצוה] אילא [4] גברא דנסבה אי לא הוה [5] ידע דיבמה היא לא אית עליה מידי ואי הוה ידע ונסבה אית עליה עון ודינא דכת' על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה.

ביאן גרצה בדלך

קאל ואן כאן קבל אן תתיבם תמצי ותתזוג ברגל פלא תלרג מן זוגהא ולא ילזם אן תכון חולצת ואן טלקהא זוגהא פמחרם עליהא [6] אן תעוד אלי יבמה לאנה מכתוב האהנא לא תהיה אשת המת ומכתוב תם והלכה והיתה לאיש אחר פעלק להאתין כלתי אלזיגתין באלאמראה פאשאר לך אן כמא אן תלך אלזיגה בעד אן יטלקהא זוגהא אלא כאנת לרגל אכר אן לא תקדר אן יכון מבאח לה לאכראגהא מן זוגהא ואן טלקהא [7] זוגהא פמחרם עליהא אן תעוד לזוגהא אלא' דכת' לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה פהלא ארצא אלזיגה אלדי ללבמה אן תרכת יבמה ומצת ותזוגת לרגל אכר פליס מבאח לנא אכראגהא מן זוגהא ואן טלקהא זוגהא פמחרם עליהא אן תעוד אלי יבמה וכדלך ארצא [fol. 20 a] אלחליצה [8] לאן אלחולצת ליס להא אן תקול מאן [9] יבמי לכן אלדנב ואלקצאץ יגב עליהא לאנהא אבטלת אלמצוה אלא אן אלרגל אלדי תזוגהא אדא לם יכן הו עאלם [10] אנהא יבמה פליס עליה שי ואן כאן עלם ותזגהא פיגב עליה אלדנב ואלקצאץ דכת' על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה.

Puis il dit (que Dieu aie pitié de lui !) : Si donc la *yebama*, avant que le lévirat ait été consommé avec elle, a épousé un autre homme, on ne la force point à divorcer et la Haliça même est supprimée. Si ensuite cet autre la répudie, elle ne doit plus revenir à son lévir. En effet, aussi bien pour la prescription du lévirat que pour celle du divorce, on emploie le verbe היה qui se rapporte dans les deux passages à la femme (Deut., xxv, 5, לא תהיה, et xxiv, 2, והלכה והיתה). Or, de même que dans le second cas, le mari, après avoir répudié sa femme et que celle-ci a épousé un autre homme, n'a pas le droit de lui faire quitter son second mari, et qu'il est défendu à la femme, dans le cas où le second mari la répudie, de revenir au premier, ainsi qu'il est dit (xxiv, 4) : le premier mari qui l'a renvoyée ne peut pas la reprendre ; — il en est de même pour la *yebama*. Si celle-ci, dédaignant son lévir, a épousé un autre homme, nous n'avons pas le droit de la séparer de ce mari, et, si cet homme l'a répudiée, elle ne peut pas retourner à son lévir. Encore moins peut-il y avoir Haliça, car la femme ne peut pas dire : mon lévir refuse de m'épouser (Deut., xxv, 7 [11]). Toutefois elle a commis

[1] Ms. חלוצא. — [2] Ms. מאין. — [3] Ms. דבטילא. — [4] Ms. אולא. — [5] Ms. אולא הוא.
[6] Ms. עליה. — [7] Ms. טלק. — [8] Ms. אלחלרצא. — [9] Ms. מאין. — [10] Ms. עלם.
[11] Car ce n'est pas le *yibum*, mais la *yebama* qui refuse le lévirat. Il faut aussi remarquer que d'après l'ordre arrêté par Anan pour la Haliça (Graetz, *l. c.*, 426), la

une faute et encourt de ce fait une punition, pour avoir enfreint [de propos délibéré] une prescription. Quant au mari qui l'a épousée, s'il ne savait pas que cette femme attendait le lévirat, il n'est coupable d'aucun péché. Mais s'il le savait et qu'il l'a épousée cependant, il est coupable et encourt une punition, conformément à Lév., v, 26.

Cette démonstration paraît être dirigée spécialement contre Yehoudaï Gaon, dont Anan avait été le disciple. Yehoudaï enseignait, en effet, que si une שומרת יבם, sans attendre la Haliça, a épousé un autre homme, celui-ci doit la répudier et le beau-frère doit, de plus, faire la Haliça, après quoi elle ne peut épouser ni l'un ni l'autre. C'est seulement dans le cas où des enfants sont nés de cette union, que l'on fait la Haliça et le mariage reste valable, afin de ne pas laisser planer un soupçon sur ces enfants. Mais si ceux-ci sont morts dans l'intervalle, il faut agir comme dans le premier cas, etc. [1]. Mais, si Anan s'efforçait de se mettre en opposition avec ses maîtres et avec le Talmud, ce passage montre combien peu la tentative lui a réussi. L'analogie (גזרה שוה) entre les deux הויות, comme il dit, et toute la méthode qu'il emploie sont aussi talmudiques que possible.

Le troisième et dernier passage, enfin, est le suivant :

הם קאל רח' אללה וגברא דחלצה ליה יבמתו נעלו נהיג נזיפותא[2] בנפשיה ולא מתחזי בההוא בית דינא דחליץ קמיהו שבעה יומי דכתיב הכא וירקה בפניו וכתיב התם ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים מה ההיא ירק ירק בפניה[3] דהתם צריכא כלימה[4] שבעה יומי אף הדא ירקה בפניו דהכא צריכא כלימה[5] שבעה יומי ואנא הכא לעיני הזקנים לאודעך[6] דמן הלין זקנים הוא דצריך איתכלומי ועשרה זקנים מותבינן בבית דינא דכת' גבי בעז ויקח (בעז) עשרה אנשים מזקני העיר ובעז בבית דינא [הוא] דסדר מלתיה [כי] היכי דפרישון וכתיב גביה על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל אמא לקים כל דבר ואי לא[7] אמא וזאת התעודה הוה סגי ליה

femme, conformément au texte de Deut., xxv, 7-8, doit prendre l'initiative : ומאן די לא צבי ליבומי יבמתו ולא איכא קרוב לבר מיניה ליבום אזלא יבמתו לבית דינא וקרי ליה שלפא ליה מסניה וירקא ליה באפיה והדר משתריא לאנסובי לכל דניחא לה וכו'. Si elle a omis de le faire, il ne doit plus y avoir de Haliça (cf., au contraire, Mischna *Yebamot*, xii, 6 : מצות חליצה בא הוא ויבמתו לב"ד).

[1] Voir *Halakhot Guedolot*, éd. Hildesheimer, p. 285. Dans l'autre texte des Halakhot il manque le mot Yehoudaï, mais voir הלכות פסוקות מן הגאונים, n° 103 (éd. Müller, p. 57). On trouvera les preuves chez Freimann, והזהיר, sur Lév., fol. 80 *a*, note 9 ; Müller, חלופי מנהגים (השחר, VIII, p. 424, n° 34) et מפתח לתשובות הגאונים, p. 69, note 25 ; Buber, מדרש שכל טוב, I, p. 232.

[2] Ms. והי גניז ופותא. Je dois cette correction ingénieuse à mon savant ami, M. H. Bornstein de Varsovie. Cf. aussi *Moéd Katan*, 16 *a*.

[3] Ms. ירקה בפניו. — [4] Ms. כלימא. — [5] Ms. אריכא כלמה. — [6] Ms. לאדעך. — [7] Ms. ואולא.

אילא טפי כתב וזאת התעודה לאודעך דכל דעביד בעז בהדא מלתא מן אוריתא עבד דתעודה אוריתא היא דכת' [fol. 20 b] לתורה ולתעודה הילכך כל דמזבין מידי לחבריה או דמחליף בהדי חבריה או כל ענינא דעביד אינש בהדי חבריה שלף מסניה ייהיב ליה לחבריה קמי עדים ובהכי קאני מן הדדי ולא מצו הדרין[1] חד בחבריה דקא אמא על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל דק ואמא לקים כל דבר לאודעך דקיום כל דבר דמשלף מסני הוא[2].

ביאן גרצה פי דלך

קאל ואלרגל אלדי התלץ לה יבמתו נעלו ילחקה אלכזי ואלכגל פי נפסה ולא יטהר קדאם בית דין אלדי חלץ קדאמהם סבעה איאם לאנה כתב האהנא וירקה בפניו ומכתוב תם ואביה ירק ירק בפניה הלא[3] תכלם שבעת ימים פכמא אן תלך אלירוקה בפניה[4] אלדי תם אחתאגת אלי אלכגל סבעה איאם פאיצא הדה אלירוקה בפניו אלדי האהנא מחתאגה אלי כגל סבעה איאם וקאל האהנא לעיני הזקנים ליעלמך אן מן הולא אלשיוך הו מחתאג אלי אלכגל[5] ואלחשמה ועשרה שיוך גאלסין פי מגלס אלחכם לאן מכתוב פי בעז ויקח (בעז) עשרה אנשים מזקני העיר ובעז פי בית דין תכלם בכלאמה כאלדי בינא וכת' פי אמרה[6] על הגא' ועל התמורה לקים כל דבר [שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל] קאל לקים כל דבר ואלא לא[7] כאן קאל וזאת התעודה כאן יכפיה אלא זאד כתאבה וזאת התעודה[8] ליעלמך אן כל מא פעל בעז פי הדא אלאמר מן אלתורה פעל לאן אלתעודה הי אלתורה דכ' לתורה ולתעודה פלדלך כל מן יביע לצאחבה שיא או מתכלף מע צאחבה או כל אמר יפעלה אלאנסאן מע צאחבה יסל נעלה ויסלם לה לצאחבה קדאם שהוד וכדלך[9] יקני הדא מן הדא ולא יקדרו עלי אלתגייר אלואחד מן צאחבה לקולה על הגאלה ועל התמורה לקים כל [דבר] שלף איש נעלו ונתן[10] לרעהו וזאת התעודה בישראל פאכד וקאל לקים כל דבר ליעלמך אן תתבית כל אמר בסל אלנעל הו.

Puis il dit (que Dieu ait pitié de lui!) : Quand une *yebama* a déchaussé son lévir [dans la cérémonie de la Haliça], celui-ci doit se considérer comme banni et ne doit pas se montrer pendant sept jours au tribunal, en présence duquel la Haliça s'est faite. Il est dit, en effet, ici [à propos de la Haliça] : « et elle lui crachera au visage » (Deut., xxv, 9) ; d'autre part il est dit [au sujet de Miriam] : « Si son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas être humiliée pendant sept jours? » (Nombr., xii, 14). Ainsi, partout où l'on

[1] Ms. מצי הדדין. — [2] Ms. מסניהוא. — [3] Ms. הל.
[4] Ms. בפניך. Dans le ms. il n'y plus les mots ומכתוב תם ואביה ירק, mais ils sont surponctués pour indiquer qu'ils sont dus à l'erreur du copiste.
[5] Ms. ללכגל. — [6] Ms. אמראה. — [7] Ms. לר.
[8] Suivent dans le ms. les mots : כאן יכפיה אלא, mis par erreur et surponctués.
[9] Ms. ויתן. — [10] Ms. וכדלן.

crache au visage, il y a réclusion pendant sept jours. D'autre part, des mots : « en présence des anciens » (Deut., *id.*), il résulte que c'est seulement par rapport à ces anciens qu'il doit se regarder comme humilié, c'est-à-dire reclus. Or, un tribunal doit se composer de dix anciens, car il est dit pour Boaz : « et il prit dix hommes parmi les anciens de la ville » (Ruth, IV, 2). Et Boaz a exposé son cas à un tribunal, comme nous l'avons déjà expliqué[1]. C'est de Boaz aussi qu'il est dit : « Pour un rachat, un échange, généralement pour la validation de toute chose, l'un ôte son soulier et le donne à l'autre, et c'est une loi en Israël » (*ib.*, v. 7). Cette loi est donc applicable à toutes les affaires[2]. Les mots « et c'est une loi en Israël », qui sont à vrai dire superflus, signifient que dans cette affaire Boaz s'est entièrement conformé à la Tora, car [le mot] תעודה représente la Tora, v. Is., VIII, 20. Par conséquent, tout homme qui vend quelque chose à un autre ou qui fait un échange avec lui, ou qui conclut une affaire quelconque avec lui, doit ôter son soulier devant témoins et le donner à l'autre, formalité par laquelle l'affaire est validée, de telle sorte qu'aucun des deux ne peut se dédire. Il est dit, en effet : « Pour un rachat ou un échange, en général pour la validation de toute chose, l'un ôte son soulier et le donne à l'autre et c'est une loi en Israël. » Les mots לקים כל דבר, qui sont ici formellement ajoutés, signifient que la validation de toute affaire doit se faire au moyen du déchaussement[3]. »

La prescription si bizarre d'après laquelle le lévir, dans le cas de la Haliça, doit se considérer comme mis au ban pendant sept jours, est un nouvel exemple des analogies (גזרה שוה) extravagantes imaginées par Anan en si grand nombre. A la fin de sa démonstration nous avons encore une fois une digression dans le domaine du droit civil et il va de soi qu'il faut attribuer à l'influence du Talmud cette difficulté qu'il éprouve à rester dans le sujet qu'il traite.

(*A suivre.*) S. Poznanski.

[1] Il s'agit du passage publié par Harkavy (chez Graetz, *l. c.*) : וקא אמא ובעז עלה השער לאודעך דלבית דין אזל וקא אמא ויקח עשרה אנשים מזקני העיר לאודעך דקמי דיני (c'est-à-dire דיינים) אמרו מיליהין וקא קרי להון אנשים דלאו בית דין הגדול הוה וכו׳. Ainsi un tribunal ordinaire doit se composer, non de trois, mais de dix juges. Benjamin al-Nahavendi dit de même (משאת בנימין, fol. 1 *a*) : וחסר מעשרה לא ישפוט כה"א ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו אלהים נצב בעדת אל. Même ici les Caraïtes n'ont pu se soustraire à l'influence du Talmud, comme le prouve la citation de Psaumes, LXXXII, 1, voir Mischna *Sanhédrin*, I, 1.

[2] C'est ce qu'indique la répétition des mots אמא לקים כל דבר.

[3] Anan exige donc le déchaussement dans toutes les affaires. Benjamin al-Nahavendi n'est pas de cet avis (*l. c.*, fol. 1 *d*) : ועל הגאולה ועל התמורה בלבד צריכה שליפה ועל שאר דברים דיו קנין ומן עסק אברהם למדנו זה שנאמ׳ אם מחוט ועד שרוך נעל וכו׳.

UNE

NOUVELLE CHRONIQUE SAMARITAINE

(SUITE [1])

כד 3890 עמרם השלישי

זה הכהן לקח דירוס מלך פרס את בנו לאיש לבתו כי ראתה
תארו בחלום הלילה ויתננו ד׳ ממנה שלשה בנים שנים זכרים ונקבה
אחת ואחרי ימים רבים בא הוא ואשתו ובניו לארץ הקדושה וישמעו
עדת השמרים בבואם אל הארץ הזאת וילכו נערים סוכילים מן הקהל
ויהרגו את בן חנניה ואת אשתו ובניו ואנשי מלך פרס אשר באו עמם
לשמרם בדרך וכל עבד ואמה אשר באן לשרתם וילכו היהודים ויגידו
למלך דירוס את כל המעשה הזה ויחר לו מאוד ויקצוף על בני יוסף
השמרים וישלח ויהרג מהם אנשים רבים עד מאוד ויאהב את היהודים

[24 3890] *Amram III.*

Le fils de ce prêtre épousa la fille de Darius, roi de Perse [2], parce que celle-ci avait vu son image dans un rêve. Il eut d'elle trois enfants, deux fils et une fille. Longtemps après, il se rendit avec sa femme et ses enfants dans la Terre-Sainte [3]. Lorsque la communauté samaritaine eut appris leur arrivée, quelques jeunes fous d'entre les Samaritains firent périr le fils de Hanania, sa femme, ses enfants, les Persans qui formaient leur escorte et leurs serviteurs et servantes qui les accompagnaient pour les servir. Alors les Juifs informèrent le roi Darius de ce fait, et le roi, s'étant mis en colère contre les enfants de Joseph, les Samaritains, en fit tuer un très grand nombre. Depuis lors le roi témoigna une grande amitié aux Juifs.

[1] Voyez tome XLIV, p. 188.

[2] *Taulidé*, p. 18, מלך אשור. D'après Aboul-Fath, p. 79, ce roi est Darius Ochus. Les Samaritains attribuent au fils de l'un de leurs prêtres la légende connue de Bostenaï.

[3] Aboul-Fath raconte que le fils du grand-prêtre ayant eu la nostalgie de voir ses parents, le roi lui permit d'aller leur rendre visite.

מאהבה גדולה ויקים מהם מלך על כל שבטי ישראל ושמו שמעון
ותהי שנאה גדולה בין בני יוסף השמרים ובין בני יהודה ויעבדו
היהודים עדת השמרים בפרך וימררו את חייהם וישימו עליהם
שרים ימנעו אותם הן יתפנו להמקום המובחר הר גריזים וכן מנעו
אותם ממשמר ימי המועדים ותמלא הארץ חמס מהיהודים ויהיו
כל עת היהודים יפתו אנשים רבים מן קהל השמרים ויביאו להם
בעדתם וילכו אחריהם אנשים רבים מן עדת בני ישראל השמרים
ויכתבו בני יוסף אל כל אחיהם הנשארו בארץ בבל ויבאו מהם
אנשים רבים ויקהלו ויצבאו על בני יהודה וילכו באף ובחמה ובקצף
גדול אל עיר יבוס היא ירושלם ויהרסו את העיר ואת בית הארון
וכל המעמד אשר חדשו אותו עדת היהודים ויהרגו את השרים
אשר עליהם ואת כל אשר פגעו מן עדת היהודים ואת כל אנשי
ירושלם ושמעון מלך היהודים ברח מפניהם ולא פגעו בו וילכו
אנשים מבני יהודה ויספרו להמלך את כל הדברים האלה וישלח
לעזר עדת בני יהודה על עדת בני יוסף השמרים צבא רב וישפטו
עליהם כדבר הראשון ויחמסום חמס גדול רב מן חמסם הראשון
ויעשו עדת השמרים בני יוסף מקודה בכנשת שכם לברוח מפני

Le roi établit l'un d'entre eux, nommé Siméon, comme roi sur toutes les tribus d'Israël[1]. Une grande hostilité régna alors entre les enfants de Joseph, les Samaritains et les enfants de Juda. Ces derniers imposèrent aux Samaritains des corvées, leur rendirent la vie amère, leur imposèrent des chefs et les empêchèrent d'aller vers le lieu d'élection, le mont Garizim. Ils les empêchèrent également d'observer les fêtes, et la terre fut remplie de violence du fait des Juifs. Ces derniers subornèrent beaucoup de Samaritains et les attirèrent vers leur communauté ; ainsi beaucoup de Samaritains suivirent les Juifs.

Les fils de Joseph écrivirent alors à tous leurs frères qui étaient restés dans le pays de Babylone. Beaucoup se rassemblèrent et firent la guerre aux enfants de Juda. Ils attaquèrent avec fureur Jébus, qui est Jérusalem, démolirent la ville, la maison de l'arche et l'édifice tout entier qu'avaient restauré les Juifs. Ils tuèrent les officiers qui leur étaient préposés, tous les Juifs qu'ils rencontrèrent ainsi que les habitants de Jérusalem. Siméon, le roi des Juifs, s'enfuit devant eux et ils ne l'atteignirent pas. Un certain nombre de Juifs allèrent raconter au roi ce qui était arrivé, et il envoya une grande armée pour aider les Juifs contre les Samaritains. Les Juifs firent comme précédemment, ils agirent encore avec plus de violence que la première fois.

Les Samaritains se réunirent dans la synagogue de Sichem et décidèrent de s'enfuir devant les Juifs. Ils apportèrent un vase en argile

[1] Abeul-Fath, p. 80, ajoute : « Et il leur donna la permission de bâtir leur temple ». Ce roi désigne probablement le prêtre qui était l'intermédiaire entre le peuple et le souverain ; ce Siméon est Siméon Macchabée.

היהודים ויביאו כלי חרש וישימו בו ספר אדוננו אבישוע בן פנחס ויטמנו לו במקום מתודע ביניהם ויברחו מפני היהודים בכל הארץ אך נשאר מהם בעיר שכם אנשים מעטים לא יוכלו יעשו חק ולא משפט ולא שבת ולא מועד ולא ראש חודש ולא מקרא בתורת משה אלא בנסתר ויהי אחרי הדברים האלה מת שמעון מלך היהודים ד׳ לא ירחמו אמן ויך אתו איש מן קרוביו הוא ובניו וימלוך על היהודים חלקיה ויבאו בעת ההיא המלכים הנכרים ויהרגו מבני יהודה אנשים רבים ויגלו אותם מארץ כנען וישובו אנשים רבים מן עדת השמרים הנדחים מכל הארץ לארץ הקדושה.

כה [לג] 3923 חנן

בימי כהנתו נבדלו אנשים מן עדת השמרים ונקרא שמם עדת הדסתאן ובזאת הימים נמצא חכם פילופוס ושמו ארסטוטאליס מן בעלי אסטאחרא.

et, y ayant mis le livre de notre seigneur Abisué[1], ils le cachèrent dans un endroit connu d'eux seuls. Puis ils s'enfuirent devant les Juifs, dans tout le pays ; il en resta seulement quelques hommes à Sichem qui ne pouvaient observer la loi, ni le sabbat, ni les jours de fête, ni les néoménies, ni faire la lecture de la loi de Moïse, sinon en cachette. Après ces événements, Siméon, le roi des Juifs, mourut — que Dieu n'ait pas pitié de lui. — Il fut tué ainsi que ses enfants par un de ses proches parents[2], et à sa place régna Hilkia[3]. A cette époque, les rois étrangers vinrent, tuèrent beaucoup de Juifs et les exilèrent du pays de Canaan. Alors beaucoup de Samaritains qui avaient émigré revinrent dans la Terre-Sainte.

[33 3923] *Hanan*[4]

Pendant son pontificat, beaucoup de Samaritains se séparèrent et formèrent une communauté à part[5] qu'ils appelèrent Dastan. A cette même époque vivait un philosophe nommé Aristote, originaire de Stagyre.

[1] Le Pentateuque, que les Samaritains prétendent avoir été écrit par Abisué, fils de Phinée. Cette anecdote rappelle un peu celle de II Macchabées concernant le feu de l'autel.

[2] Ce fait n'est pas mentionné dans Aboul-Fath. Il s'agit du maître de Siméon Macchabée et de ses deux fils par son gendre Ptolémée.

[3] Aboul-Fath ajoute « son fils ». Quant au nom, les différents mss. d'Aboul-Fath portent Arkia, que Vilmar identifie a Hyrcan, Hizkia et Azkia. De Sacy, *Chrestomathie*, I, 335, a ce dernier nom.

[4] Ce nom dans les différents mss. d'Aboul-Fath, affecte les formes suivantes : Hanania, Haïn et Haban. De Sacy, *op. laud.*, I, 337, a : Haïz, et pour la durée de son pontificat, vingt-quatre ans.

[5] Aboul-Fath rapporte cet événement au temps de son père Amram. Aboul-Fath, p. 82, dit : « On le nomma Dastan parce qu'ils abolissaient les fêtes légitimement établies. » De Sacy remarque avec raison qu'Aboul-Fath lisait probablement Darastan, de *darasa* « effacer ». Il est question ici des Dosithéens.

כא 3944 חזקיה

בימי כהנתו נגלת פרקת הדסתאן במעשיהם וכל מעשיהם אשר היו עושים הם כתובים בספר הימים ובזאת הימים נגלא אסכנדר מלך מכדוניה והוא אשר השתחוי ארצה לפני הכהן הגדול חזקיה כי יצא לקראתו הוא וכל נשיאי עדתו השמרים כי ראה אתו בחלום הלילה יאמר לו צא למלחמת אויביך ולא תירא מהם וכל דברי המלך אסכנדר ואשר עשה הם כתובים בספר הימים ויהיו כל ימי שני חייו ששה ושלושים שנה מהם מלך על הכסא שמונה עשר שנה ובימים ההם בא מחנה אסכנדר ויצר על עיר צור שבעה חדשים וילכוד אתה ויאחזה וישלך את אבני העיר הראשונים בים ותשיג את העיר על הים וכן בזאת הימים לכד המלך אסכנדר את עיר בירות ואת כל עריה.

מב 3986 דליה

בימיו היה מלך פיליפוס מאחי המלך אכסנדר ושמו בטלימוס וישלח לדרוש מן הכהן הגדול דליה את כל הכסף הנמצא בבית ד׳

[21 3944] *Hizkia*

C'est sous son pontificat qu'apparut la secte de Dastan. Tout ce qu'ils firent est écrit dans le livre des annales. A cette époque apparut Alexandre, roi de Macédoine. C'est lui qui se prosterna devant le grand prêtre Hizkia, qui était sorti à sa rencontre avec les chefs de la communauté samaritaine. Le roi Alexandre avait vu en rêve le grand prêtre qui lui disait : « Va faire la guerre à tes ennemis, n'en aie pas peur »[1]. Tous les actes du roi Alexandre sont écrits dans le livre des annales. Alexandre vécut trente-six ans et régna dix-huit ans.

A cette époque, les troupes d'Alexandre vinrent et assiégèrent la ville de Tyr pendant sept mois. Puis, l'ayant prise, les soldats jetèrent les anciennes pierres de la ville dans la mer; ainsi la ville atteignit la mer. Le roi Alexandre prit aussi en ce temps la ville de Beyrouth et toutes les villes voisines.

[42 3986] *Dalia*

De son temps était un roi philosophe[2], frère du roi Alexandre, nommé Ptolémée. Il envoya un de ses officiers nommé Hérodios[3], demander au grand prêtre Dalia tout l'argent qui se trou-

[1] Transposition du récit de Josèphe et de la *Meguillat Taanit*.

[2] Aboul-Fath, p. 93. Vilmar prenant le mot *pilifus* pour un nom propre, traduit : Philippe Ptolémée. Il est possible que telle était l'idée d'Aboul-Fath, confondant les deux rois; mais le texte de notre auteur montre clairement que, *dans sa pensée*, *pilifus* ici veut dire « philosophe ».

[3] [Héliodore, II Macch., III, 7. Que de confusions ! Héliodore ayant été envoyé par Apollonius, il se peut que ce soit ce personnage qui soit visé ici. *I. L.*]

על יד שלישו אורדוס וישלח לו הכהן הגדול דליה בן דדו הכהן
איתמר ובן אחיו הכהן מנשה ובידם מכתב ברית מכיר אחיו המלך
אסכנדר וישלח בטלימוס הזוכיר צו לשלישו אורדוס להרים את ידו
מעל עדת בני ישראל השמרים וישב על פי המלך וכן בזאת הימים
מלך מלך ושמו המלך פלטמה והיה יחפוץ את החכמה ואת הבינה
ויאסוף את כל הכתבים מכל מקום ובשנה העשירית למלכותו קם
על הפורקן אשר בין עדת בני ישראל השמרים ובין עדת בני יהודה
ויבדרוש מן היהודים ומן השמרים אנשים חכמים וזקנים וילך
מעדת בני ישראל השמרים איש חכם ושמו אהרן מן יושבי קרית
יסוכה ועמו חכם שני ושמו יהורטא ועמם אנשים חכמים וילך מן
עדת היהודים איש חכם ושמו אלעזר ועמו אנשים חכמים ויכן לכל
מהם מקום לבדו ויצום לפתור את התורה על שפתו אשר ימלול
בה והחשך הארץ בעת ההיא שלשת ימים ואחר כן השיג המלך את
חכמי עדת בני ישראל השמרים ואת חכמי עדת בני יהודה ויאספם
במקוה אחד לעיניו לחקור על הפרקן אשר ביניהם ויגישו את חכמי
בני ישראל השמרים את העדים הנמצאים בספר התורה הקדושה

vait dans la maison de Dieu. Le grand prêtre envoya son cousin, le prêtre Ithamar, et son neveu, le prêtre Manassé, porteurs d'une lettre d'alliance, écrite de la main de son frère Alexandre. Ptolémée donna l'ordre à Hérodios de cesser d'opprimer les Samaritains, et il fit ainsi.

A cette même époque régnait le roi Phaltama [1], qui aimait la science et la sagesse et qui rassembla tous les livres de tous les pays. Dans la dixième année de son règne, il voulut étudier la différence qui était entre les Samaritains et les Juifs. Il demanda à tous les deux partis de lui envoyer des hommes instruits [2]. Les Samaritains lui envoyèrent deux savants dont l'un s'appelait Aaron et habitait la ville de Jasucha et l'autre Jahurta, et avec eux beaucoup d'autres hommes instruits [3]. La communauté juive envoya aussi un savant, nommé Eléazar, à la tête de quelques hommes instruits. Le roi assigna à chacun un endroit particulier et leur donna l'ordre de traduire le Pentateuque dans la langue qu'il parlait [4]. En ce temps-là, le monde s'obscurcit pendant trois jours [5].

Puis le roi réunit tous les savants, tant samaritains que juifs, dans un seul lieu pour discuter les divergences qui les séparaient.

[1] Aboul-Fath, p. 24. Vilmar croit que c'est Ptolémée, ce qui est peu probable parce que Ptolemée est toujours transcrit Bathimus. Je vois dans Phaltama le nom de Philométor, confusion avec Philadelphe.

[2] [Mélange du récit de la Lettre d'Aristée et de l'histoire de la controverse rapportée dans Josèphe, *Ant.*, XIII, 4, 4, et qui aurait eu lieu sous Ptolémée Philométor. *I. L.*]

[3] Aboul-Fath, p. 95, ajoute : « Entre lesquels était le savant connu, Symachos. »

[4] Aboul-Fath ajoute : « Chaque savant était accompagné d'un traducteur grec. »

[5] [Peut-être ce détail doit-il être rapproché de *Meguilla*, 3 *a*, où l'on dit que lorsque Jonathan b. Ouzziel traduisit les Prophètes, la terre se mit à trembler. *I. L.*]

כהקים האמת אשר הם ההולכים עליו ויחקור המלך על כן וידע כי האמת ביד עדת בני ישראל השמרים וירם את מקומם וייטב להם וכל הדברים אשר היו בינם ובין אנשי יהודה במקודה המלך הם כתובים בספר הימים ויהי אחר הדברים האלה ויתפרקו כל בני ישראל שלשה פרקים והם א׳ אתקרא שמה הצדוקים ב׳ אתקרא שמה הפרושים ג׳ אתקרא שמה החסידים וזאת הפרקה היא עדת השומרים והם בני יוסף ובני פנחס ומי יאסוף אליהם משאר השבטים.

מ׳	4026	עקוב
לה	4061	עקביה
מא	4102	לוי
מד	4146	אלעזר
לו	4182	מנשה
לט	4221	יאיר
מא	4262	נתנאל

Les savants samaritains présentèrent alors au roi les témoignages qui se trouvent dans le livre de la sainte loi pour établir qu'ils étaient dans le vrai. Le roi fut alors convaincu que la vérité était avec les Samaritains, et il éleva leur rang et leur fit du bien. Toute la discussion qui eut lieu entre les Samaritains et les Juifs dans l'assemblée du roi est dans le livre des annales.

Après ces événements tous les enfants d'Israël se divisèrent en trois sectes : les Sadducéens, les Pharisiens et les Hasidim. Cette dernière secte était composée des Samaritains, enfants de Joseph et de Phinée et de quelques hommes des autres tribus qui avaient adopté leur rite [1].

[40	4026]	*Acub*
[35	4061]	*Acabia*
[41	4102]	*Lévi*
[44	4146]	*Eléazar*
[36	4182]	*Manassé*
[39	4221]	*Jaïr*
[41	4262]	*Nathaniel*

[1] Aboul-Fath, p. 102.

לב 4294 יהוקים

בימי זה הכהן מת המלך דיסיוס ואין לו בן זכר כי אם בת
ושמה כלופטריע ותמלוך תחת אביה בעיר און אשר היא עיר אסכנדריה
ותהי כל ימי מלכותה שנים ועשרים שנה ותאהב את עדת בני ישראל
השמרים והם בני יוסף הצדיק המתקראים פרקת החסידים כי
ראתה כי תורת האמת בידם ותהי להם עזר על מלחמות פרקת
הפרושים והם עדת בני יהודה ותבן במדינת און בניאן גדול וטוב
ובימי מלכותה מלך על בני אדום מלך חדש ושמו אעטס ונקיבותו
קיצר ותשמע בו המלכה כלופטירע וכי הוא לכד ערים רבים
ותירא ממנו עד מאוד ויצר לה ותקים לה המלכה כלופטירע פוקד
במצרים ויבוא אעטס מלך אדום ויהרוג את פוקד כלופטירע אשר
במצרים וילך אחרי כן אל עיר און מקום כסא ממלכתה ותשמע
המלכה במבאו ותהרוג את נפשה וימלך אעטס את כל ארץ מצרים
וארץ כנען ויקם לו במצרים ובפלשתים פקיד ושמו הירדוס והוא
איש ממזר וישנא את כל שבטי בני ישראל עדת השמרים ועדת
היהודים ויהרג מהם אנשים רבים עד כי חדל לספור כי אין מספר
ויהי אחר הדברים האלה נגלא ישוע בן מרים אשת יוסף החרש
אשר הוא מזרע דוד המלך ואמר ישוע על נפשו כי הוא המשיח העתיד

[32 4294] *Joakim*

A l'époque de ce prêtre mourut le roi Disios [1], qui n'avait pas de fils et laissait une fille, nommée Cléopâtre. Celle-ci régna à sa place dans la ville d'On, qui est la même qu'Alexandrie. La durée de son règne fut de vingt-deux ans. Elle témoigna une grande amitié pour les Samaritains, qui sont les enfants de Joseph le juste et qui forment la secte des Hasidim, parce qu'elle avait compris que les Samaritains avaient la vraie loi. Elle les aida dans leur guerre contre les Pharisiens, qui sont les enfants de Juda. Elle fit construire à On un grand et beau palais [2]. Sous son règne un nouveau roi se leva sur le Edomites ; son nom était Auguste et son surnom César. La reine Cléopâtre, ayant été informée qu'il avait conquis beaucoup de villes, eut une grande peur et nomma un gouverneur sur l'Egypte. Auguste, le roi d'Edom, vint et tua le gouverneur d'Egypte, puis il se dirigea vers On, résidence de la reine. Cette dernière, ayant appris l'arrivée d'Auguste se tua, et Auguste régna sur tout le pays d'Egypte et sur celui de Canaan. Il établit sur l'Egypte et sur la Palestine un gouverneur [3] appelé Hérode. Celui-ci était un bâtard et il détestait tous les Israélites, tant Samaritains que Juifs ; il en fit tuer énormément [4].

[1] Aboul-Fath, p. 105; nom abrégé de Dionysius.
[2] Aboul-Fath, p. 106, dit : « Elle fit construire beaucoup d'édifices merveilleux. »
[3] Aboul-Fath ajoute : et il mit sur sa tête la couronne royale.
[4] Aboul-Fath raconte tous ces faits comme ayant eu lieu au temps de Nathaniel.

לבוא ומולדו היה בבית לחם ותלמידים היו לו מבני עדתו היהודים
א׳ יוחנן ב׳ מתיא ג׳ שמעון הנקרא בטרוס ד׳ אנדרעס מאחי בטרוס
ושמעון ובטרוס דיגים היו ה׳ יעקוב בן זבדי ו׳ יוחנן בן זבדי ז׳
מרקוס ח׳ לוקס ט׳ יהודה י׳ יוסף י׳א׳ נתנאל י׳ב׳ ניקדימוס וכן
אנשים זולתם הלכו אחרי ישוע הנוצרי ונקרא שמם עדת הנוצרים
ויעשו בו היהודים מעשים רעים עד מאד ויהרגו אתו ודברי ישוע
וכל אשר עשה הם כתובים בספר הימים.

כ״ן 4321 יהונתן

בימי זה הכהן הגדול היה הורדוס המלך וזה המלך שלחו
לו עדת הפרושים והם היהודים אשה יפת תואר ויפת מראה מנחה
מהם אליו בגלל הכות יוחנן תלמיד ישוע בן מרים הנוצרי ויאהבה
המלך הורדוס מאהבה גדולה עד מאוד וכי ראתה כי המלך יאהבה
מאהבה גדולה ולא יחליף לה דבר ותדרוש ממנו את ראש יוחנן
הזוכיר ויצו המלך וישחט את ראש יוחנן וישימו אתו על טנא
ויתנו לה והמלך הורדוס בעת ההיא בעיר שמרון ויהי אחר הדברים
האלה וימת המלך הורדוס וימלוך תחתיו המלך טבריוס ויבן את
עיר טבריה ויקרא את שמה על שמו טבריוס.

Après ces événements apparut Jésus, fils de Marie, épouse de Joseph le charpentier, qui était descendant de David. Il prétendait être le Messie qui devait arriver. Il était né à Bethléhem et avait douze disciples d'entre les enfants de sa communauté, les Juifs : 1° Jean, 2° Mathieu, 3° Simon, appelé aussi Pierre, 4° André, frère de Pierre — tous deux pêcheurs, — 5° Jacob, fils de Zébédé, 6° Jean, fils de Zébédé, 7° Marc, 8° Luc, 9° Juda, 10° Joseph, 11° Nathaniel, 12° Nicodème [1]. D'autres hommes aussi suivirent Jésus le Nazaréen, et ils furent appelés les Nazaréens. Les Juifs l'ont traité très mal et l'ont tué. Tous les actes de Jésus sont écrits dans le livre des annales.

[27 4321] *Jonathan*

Au temps de ce grand prêtre, Hérode était roi. Les Pharisiens, qui sont Juifs, lui envoyèrent une très belle femme, comme présent, afin de tuer Jean, disciple de Jésus. Hérode l'aima beaucoup, et elle, s'apercevant que le roi l'aimait et qu'il ne lui refusait rien, lui demanda la tête de Jean. Le roi ordonna de couper la tête de Jean; on la plaça sur un plateau et on la donna à cette femme. Le roi Hérode était alors à Samarie. Puis Hérode étant mort, Tibère régna à sa place. Il bâtit une ville qu'il nomma, d'après son nom, Tibériade.

[1] Aboul-Fath, p. 107, est plus exact pour les noms.

לג 4354 אלישמע

בימי כהנת זה הכהן הגדול אלישמע בא סיאנס המלך ויחדש בניאן עיר קיסאריה היא העיר בנא אותה אדונינו שת בן אדם שלום ד' עליו.

ו 4364 שמעיה

ח 4372 טוביה

ט 4381 עמרם

זה הכהן הגדול עמרם היתה לו בת יפת תואר ויפת מראה חכמת לב ותכתוב לה תורה בכיר ידה באר היטב ויהיו שני אנשים בימים ההם באים בנזירה בהר גריזים בית אל והות להם בזאת הנזירה חמשה ועשרים שנה ותדרש בת הכהן עמרם הזוכירה הנזירה בהר גריזים בית אל ויבן לה אביה שם בית ותעל על ההר ותתנזר שם בביתה ויהי אחרי הדברים האלה ויעלו שני האנשים הזוכירים אל הגג לקרוא על אור הירח בתורה הקדושה ויקראו אל בת הר' עמרם לעלות אצלם ותעל אל הגג ויהי לעת ראו

[33 4354] *Elisama*

Sous son pontificat vint Sianos [1] roi de Rome, et il réédifia Césarée, la ville qu'avait bâtie notre seigneur Seth, fils d'Adam [2] (que la paix soit sur lui).

[10 4364] *Semaïa*

[8 4372] *Tobie*

[9 4381] *Amram*

Ce grand-prêtre [3] avait une fille très belle et très intelligente. Elle écrivit le Pentateuque de sa main, d'une écriture très nette. A cette époque deux ermites samaritains s'établirent sur le mont Garizim ; ils passèrent dans l'ermitage vingt-cinq ans. La fille du grand-prêtre désira également se faire ermite sur le mont Garizim ; son père, Amram, y fit construire une maison dans laquelle elle s'enferma. Les deux ermites, étant montés sur le toit de leur maison pour lire le Pentateuque à la clarté de la lune, invitèrent la fille du grand-prêtre Amram à monter près d'eux ; elle le fit. Aussitôt qu'ils virent son visage à la lumière, ils conçurent une passion pour elle et ils lui demandèrent de se rendre à leurs désirs. Comme elle

[1] Tel est le nom donné par Aboul-Fath, p. 108. *Taulidé*, p. 18 : אסנסיאנס, le נ étant une faute pour le פ. C'est Vespasien.

[2] Aboul-Fath, *l. c.* ; *Taulidé*, *l. c.*

[3] Aboul-Fath place deux autres prêtres entre Tobie et Amram, à savoir : Amram, onze ans ; Acub, neuf ans.

את פניה מאיר על הגג ויחפצו לה ויאמרו לה שכבה עמנו ותמאן ויתפשו בה והאמר אליהם עזבוני עד אלך לביתי ואחליף שמלותי ואלבוש בגדים טובים אתי בבית ואבואה עליכם במהרה ועשו לי כטוב בעיניכם וישמחו בדברה ויענו לה לכי ועשי כדבר הזה ותרד מעל הגג ותבוא אל ביתה ותסגור את הדלת אחריה ותקוד ותשתחוה ארצה ותאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך הצילני נא מיד שני האנשים האלה אשר יצר הרע הגדול בהם וישכחו את מצותיך וישמע אליה אלהים ויראו שני האנשים כי בת הר׳ עמרם לא תשוב וירדו מעל הגג לבוא אליה אל ביתה לשכב עמה ויבאו לחוץ פתח הבית ויהי לעת עלות השחר וירדו מן ההר ויבאו עיר שכם ויעידו עליה לפני אביה כי מצאו איש נכרי אצלה ויקם הר׳ עמרם משפט על הדבר הזה ותתגלי רשעתם לעיני כל יושבי העיר ואחרי כן אמרו במקום המשפט כי העידו עליה עדות שקר ויצו הר׳ עמרם וישרפו אותם באש כאשר אמר י״י על יד עבדו משה בתורה הקדושה והנה עד שקר ענה באחיו ועשיתם לו כאשר זמם לאחיו.

refusait, ils la saisirent ; alors elle leur dit : « Laissez-moi descendre dans ma maison pour changer de vêtements ; lorsque j'aurai mis de plus beaux vêtements, je remonterai, et vous ferez de moi ce qu'il vous plaira. » En entendant ces paroles, ils furent remplis de joie et lui permirent de descendre.

Elle descendit du toit, entra dans sa maison, et, ayant fermé la porte derrière elle, elle s'agenouilla et se prosterna, disant : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant tes yeux, délivre-moi de ces deux hommes, dans lesquels domine le mauvais penchant et qui oublient tes commandements. » Dieu exauça sa prière. Ces deux hommes, voyant qu'elle ne remontait pas, descendirent à leur tour, voulant entrer chez elle et coucher avec elle, mais ils ne purent pas trouver la porte. Le lendemain matin, ils descendirent de la montagne et entrèrent dans la ville de Sichem. Ils témoignèrent contre elle devant son père, disant qu'ils avaient trouvé un homme étranger près d'elle. Le prêtre Amram fit une enquête, et le crime de ces deux ermites devint manifeste aux yeux de tous les habitants de la ville [1]. Puis, devant le tribunal, ils avouèrent qu'ils avaient porté contre elle un faux témoignage. Amram donna l'ordre de les brûler dans le feu conformément à la loi : Il a porté un faux témoignage contre son frère, vous le traiterez comme il avait dessein de traiter son frère [2].

[1] Aboul-Fath, p. 112 raconte ces mêmes faits, qui sont une altération de la légende de Susanne.

[2] En effet, la fille d'un prêtre qui commet l'adultère doit être brûlée. Cependant, Aboul-Fath, p. 113, qui cite aussi le même passage, dit qu'on les lapida.

ל 4411 עקבון

בימי זה הכהן עמרם היו שני אנשים מן עדת בני ישראל השמרים
שכונים בקרית הבירה שם הא׳ אפרים ושם השני מנשה ואקרם מן שכוני
קרית סופה ויהי אחרי ישיבתם בקרית הבירה בימים אחדים וילן
אצלם איש מעדת בני יהודה והוא הידה הלך לעיר יבוס אשר היא
עיר ירושלם עיר המלך דוד בן איסא ועמו ארון רשת ובתוכו היו
שני בני יונה ויקומו בלילה ההוא אפרים ומנשה ויוציאו את שני
בני יונה מן הארון וישימו התחתיהם שני עכברים גדולים והוא
שכב לא ידע מה עשה ויקץ האיש היהודי הזוכיר וישכם וילך אל
עיר ירושלם לפני היות הבוקר ויבוא אל בית הכנשה לפני כהן
היהודים וינשק את ידו [...] קח נא אדוני מידי את שני בני יונה וכפר
בעדי על חטאתי ויקח הכהן את הארון מידו ויפתחו והנה יצאו
ממנו שני העכברים וינסו מפני הכהן ומפני האנשים אשר אתו
בבית הכנשה ויחר אף הכהן על האיש ההוא ויצו הכהן
ויקחו את האיש להמיתו ויגש האיש אל הכהן ויאמר בי אדוני ידבר
נא עבדך דבר באזני אדוני ואל יחר אפך בעבדך אנכי הלינתי בלילה
ההוא בקרית הבירה ושם שני אנשים מעדת בני ישראל השמרים
והם אשר עשו את הדבר הזה ואנכי לא ידעתי וישלחו נשיאי עדת
בני היהודים ויקחו את אפרים ואת מנשה מקרית הבירה וישפטו
עליהם משפט כחפצם ויתנקמו להם ויעבידו אתם עבודה קשה

[30 4411] *Acbon*

Au temps de ce prêtre, deux Samaritains vinrent habiter dans la Bira ; l'un s'appelait Ephraïm et l'autre Manassé ; ils étaient originaires de la ville de Sufa [1]. Quelques jours après leur installation dans la Bira, il arriva qu'un Juif dut passer la nuit chez eux. Cet homme allait a Jébus, ou Jérusalem, la ville de David, fils de Jessé, ayant sur lui une boîte tressée dans laquelle se trouvaient deux pigeons. Dans la nuit, pendant que le Juif dormait et sans qu'il se doutât de rien, Ephraïm et Manassé enlevèrent les deux pigeons de la boîte et mirent à leur place deux gros rats. Le Juif se réveilla de bon matin et partit pour Jérusalem, avant le lever du soleil.

Il arriva au temple des Juifs, devant le prêtre et, lui ayant baisé les mains, dit : « Mon seigneur, prends ces deux pigeons et sacrifie-les pour mes péchés. » Le prêtre prit la boîte, l'ouvrit, et voici que deux rats [2] en sortirent et s'enfuirent devant le prêtre et les hommes qui se trouvaient là. Le prêtre se mit en colère contre le Juif et donna l'ordre de le mettre à mort. Le Juif alors s'approcha du prêtre et lui

[1] Le livre de Josué, p. 49, porte Yasouf. Il y est dit, en outre, que c'est à Yasouf que s'est passé l'événement racouté ici.

[2] Aboul-Fath : deux sauterelles.

וימררו את חייהם עד מאוד וישימו את עבודתם לשרת את חצר בית הכנשה ויצוהו הן יהיה מאכלם מן עשב הקוץ וישנו על אבני חצר בית הכנשה באין יצוע ובאין כסות ויהיו אפרים ומנשה על זאת הנקמות עד בוא אדריאנוס המלך אל מצרים ויהרג שם אנשים רבים מעדת ישוע בן מרים והם עדת הנוצרים וילך משם ויבוא אל עיר ירושלם וילחם עם בני יהודה בעיר ירושלם ויבוא אל חצר בית שלמה בן דוד המלך אשר שמו אתו מקדש תחת אהל מועד המשכן אשר עשה אתו אדון הנביאים משה בן עמרם ובני ישראל במדבר עפי ד׳ ויקח כהן היהודים עמו ויבאו אל בית ההיכל יחדיו ויאמר המלך אדריאנוס אל כהן היהודים למי בניתם את הבית הזה ויען הכהן את המלך על שם בורא הברואים אלהי האלהים אתבנא זה הבית ויבוא המלך אדריאנוס אל הבית ביתה ויחפש בתוך הבית וירא והנה שם בבית תבנית צלם קטן מן חרש ויאמר המלך אדריאנוס להכהן זה הוא בורא הברואים ואלהי האלהים ויבהל הכהן מפני המלך ולא יוכל לדבר דבר לפניו ויגער המלך בכהן ויקצף עליו ויתנקם ממנו וישמע המלך בדבר אפרים ומנשה השמרים וישלח המלך ויקרא אותם לפניו ויחליף שמלותם ולבשם חליפות שמלות ויתנם במיתובה גדולה ויהרג מבני יהודה אנשים רבים עד כי חדל לספור וישרוף את עיר ירושלם באש ויבן בית

dit : « Permets, je te prie, à ton serviteur de t'adresser la parole ; ne t'irrite pas contre ton serviteur. J'ai passé cette nuit à Bira, chez deux Samaritains, et ce sont eux qui ont fait cela, à mon insu. »

Les chefs de la communauté juive envoyèrent saisir Ephraïm et Manassé, à Bira, et ils prononcèrent contre eux un jugement suivant leur caprice. Ils leur infligèrent de dures corvées et leur rendirent la vie amère. Ils leur imposèrent l'obligation de servir dans leur temple, de manger des épines et de coucher dans la cour du temple sur les pierres nues, sans literie ni couverture. Ephraïm et Manassé continuèrent à être maltraités de cette façon jusqu'au temps où Hadrien vint en Egypte et, après avoir tué beaucoup d'hommes de la secte de Jésus, fils de Marie, c'est-à-dire des Chrétiens, se dirigea vers Jérusalem. Il fit la guerre contre les Juifs, puis il arriva à la maison de Salomon, fils du roi David, dont les Juifs avaient fait un sanctuaire à la place de la tente d'assignation qu'avaient faite le maître des prophètes, Moïse, fils d'Amram, et les enfants d'Israël dans le désert, sur l'ordre de Dieu. Il se fit accompagner par le prêtre des Juifs, avec qui il entra dans le temple. Puis le roi lui dit : « Pour qui avez-vous construit cette maison ? » Le prêtre répondit : « Cette maison a été construite pour le Créateur des créatures, le Dieu de tous les dieux ». Ensuite Hadrien entra dans l'intérieur de la maison et, après des recherches, il aperçut une petite idole d'un travail artistique [1]. Hadrien dit : « Est-ce là le Créateur des créatures

[1] Aboul-Fath, p. 115 : une belle idole.

שם על ארבע עמודים וישכן בו את אפרים ואת מנשה השמרים
ותבנית זה הבית עד היום הזה במקום אשר היה בו היכל היהודים
ויהי אחר הדברים האלה ויבוא המלך אדריאנוס אל עיר שכם וייטב
לעדה בני ישראל השמרים ויבן לו אצל הר גריזים בית אל כנישה
גדולה ויקרא את שמה כנישת ספיס ויגרש את כל אנשי היהודים
הנמצאים בעיר שכם ובכל הערים אשר סביבותיה ויקח המלך
אדריאנוס את דלתי הנחשת אשר היה על תרח היכל שלמה בן דוד
המלך וישימה על תרח כנישת ספיס הזוכירה ויפקד על כל הארץ
הקדושה את נשיאי עדת בני ישראל השמרים והם נשיאי בני יוסף
הצדיק עליו השלום ויהיו כל בני היהודים תחת משפטם ואחר כן
הלך המלך אדריאנוס אל עיר ממלכתו ויהי בימים ההם נאספו
אנשים סכלים מעדת בני ישראל השמרים וישרפו את כנישת ספיס
ואת כל האנשים אשר בה ויהרסו את הכנישה ויכו את כל הפקידים
אשר בתוכה וישרפו אתם באש ויקחו את דלתי הנחשת אשר היו על
תרחה ויצפנו אותם בגבול הר גריזים בית אל וישמעו בני היהודים
בדבר הזה וישלחו מלאכים אל המלך אדריאנוס ויגידו לו במעשה
הזה אשר עשו אתו סוכלי עדת השמרים ויאמרו לו כה עשו עדת
השמרים אשר שמת אותם שופטים ושוטרים עלינו ויהי כאשר שמע

et le Dieu de tous les dieux ? » Le prêtre ne put répondre au roi à cause de sa grande frayeur. Le roi réprimanda le prêtre, se mit en colère contre lui et voulut se venger de lui. Informé de l'affaire des deux Samaritains, Ephraïm et Manassé, il les fit venir devant lui, leur fit changer de vêtements et éleva leur rang. Il fit tuer une multitude innombrable de Juifs et fit brûler la ville de Jérusalem. Il fit construire une maison sur quatre colonnes et la fit habiter par Ephraïm et Manassé [1]. Le plan de cette maison reste visible encore aujourd'hui à l'endroit où avait existé le temple des Juifs.

Après ces événements, le roi Hadrien vint à Sichem et fit du b en aux Samaritains ; il fit construire pour lui un grand temple près du mont Garizim et le nomma Temple de Saphis [2]. Il chassa tous les Juifs de Sichem et des villes qui l'entourent. Le roi Hadrien prit les battants d'airain qui avaient été mis à la porte du temple de Salomon, fils de David, et les plaça à la porte du temple de Saphis. Il remit le gouvernement de toute la Palestine aux chefs samaritains, qui sont les descendants de Joseph le Juste, et tous les Juifs leur étaient soumis ; puis le roi Hadrien retourna dans sa résidence.

En ce temps-là, des gens stupides [3] d'entre les Samaritains se ras-

[1] Aboul-Fath, *l. c.*, et le Livre de Josué, p. 50, ajoutent : « Il y plaça deux images au nom de Manassé et Ephraïm. »

[2] Aboul-Fath, *l. c.* Ce nom est certainement écourté de Sospes. « Jupiter libérateur ». Le livre de Josué, *l. c.*, porte : « Il bâtit une ville sur le mont Garizim du nom de son père, Sakaros... » Juynboll a pensé à une métathèse de Kaisaros (César).

[3] Aboul-Fath, p. 117, et le Livre de Josué, *l. c.*, disent que les Samaritains en général ont purifié tous les endroits par lesquels Hadrien était passé.

המלך אדריאנוס את דבריהם נפל מעל כסא מלכותו על הארץ ויחר
אפו על עדת בני ישראל השמרים וישבע לאמר לא ישאר איש מעדת
בני ישראל השמרים על פני הארץ ויבוא אל ארץ כנען בחרי אף
ויכה אנשים רבים מהם מכת חרב ושריפת אש ויהרוס את בתי
הכנישות והוא במעשה הזה באף ובחימה ויגש אליו איש נבון וחכם
מעדת בני ישראל השמרים ויאמר בי אדוני ידבר נא עבדך דבר
באזני אדוני ואל יחר אפך בעבדך הלוא אתה ידעת כי אתה אהבתנו
מאהבה גדולה וכי אתה המשלתנו על עדת היהודים והם תחת
משפטינו והלוא כל זה על פיך ובגלל הדבר הזה גדלה השנאה
בינינו וביניהם וישלחו אנשים מאתם ויבואו לילה ויהרסו את
הכנישה אשר בנית אתה וישרפו את בית הכנישה ואת כל אשר
בתוכה באש וישלחו אנשים יגידו לך כי אנחנו עשינו הדבר הרע
הזה עד יחר אפך עלינו ותשליך את חרבך בנו וישיגו מדרשם
ותעשה בנו כחפצם ואתה הן ראית תרים את חרבך מעל עבדיך
ותשוב מחרון אפך וזכור כי אוהביך אנחנו ואז שמע המלך אדריאנוס
את הדבר הזה צוה וישלחו קול בין אנשי הצבא וירימו את
החרב מעל עדת בני ישראל השמרים וישליכו אתו על היהודים ויהרג

semblèrent et brûlèrent le temple de Saphis et tous les hommes qui s'y trouvaient. Ils démolirent le temple, en tuèrent les gardiens et les brûlèrent et ils cachèrent les battants d'airain dans le voisinage du mont Garizim. Les Juifs, ayant été informés de ce fait, envoyèrent des messagers au roi Hadrien pour lui dénoncer les actes des Samaritains stupides. Ils lui dirent : « Voilà ce qu'ont fait les Samaritains que tu nous as imposés comme maîtres. » Hadrien, ayant entendu leurs paroles, tomba en bas de son trône ; il se mit en colère contre les Samaritains et jura qu'il ne laisserait pas un seul Samaritain sur la face de la terre. Il arriva furieux en Palestine, fit périr beaucoup d'hommes par l'épée et par le feu et démolit les temples.

Pendant qu'il sévissait avec fureur, un Samaritain, sage et instruit, s'approcha de lui et lui dit : « Permets à ton serviteur de te parler et ne te mets pas en colère. Les Juifs savent [1] que tu nous aimes beaucoup et que tu les as mis sous notre juridiction, et c'est à cause de cela que l'inimitié est grande entre nous et eux. Aussi ont-ils envoyé quelques hommes d'entre eux pendant la nuit, qui ont démoli le temple que tu avais construit et l'ont brûlé avec tout ce qu'il contenait. Puis ils t'ont fait dire que c'est nous qui avions fait cela, pour susciter contre nous ta colère et pour que tu nous frappes de l'épée, car alors ils obtiendraient ce qu'ils souhaitent et tu agirais envers nous selon leur désir. Maintenant tu as compris la vérité, retire l'épée de tes serviteurs et reviens de ta colère ; souviens-toi que nous sommes tes amis. » Hadrien, ayant entendu ces paroles, donna l'ordre à ses soldats de cesser le massacre des Samaritains. Ils tournèrent

[1] Le texte est corrompu.

מהם אנשים רבים רב ממה הרג מעדת ישראל השומרים וישב ד׳ רשעתם עליהם.

מ 4451 פנחס

בימי כהנתו היה המלך אנטונוס ויאהב זה המלך את עדת בני ישראל השמרים מאהבה גדולה כי איש תם היה ויקרא את תורת משה הקדושה בלשון הקדש וישמרה משמרה תמימה ויעש כפי החוקים והמצות והמשפטים אשר בה ותהי ימיו על בני ישראל כימי יהושע בן נון שלום ד׳ עליו וימלוך שנים ושלשים שנה.

כה 4476 לוי

בימי כהנתו היה המלך אדרינס ויאהב את עדת בני ישראל השמרים מאהבה גדולה ותהי אשתו מהם מבנות יושבי קרית סופה וישנא את אנשי עדת היהודים ויכתוב לוח נחושת הן לא ישכון איש יהודי בעיר שכם הקדושה בימים ההם חדשו עדת בני יהודה בניאן בית מדרש בעיר טבריה ונשיא הבית הזה היה שמו החכם יהודה ויעש יהודה הזוכיר לעדת היהודים מעשים חדשים ויחבר לו ספר ויקרא את שמו ספר המשנה אסף בו כל חקות היהודים

l'épée contre les Juifs et en tuèrent beaucoup plus qu'ils n'avaient tué de Samaritains ; ainsi Dieu leur rendit leur méchanceté.

[40 4451] *Phinée*

De son temps vivait le roi Antonin, qui aima beaucoup les Samaritains, parce que c'était un homme pieux. Il lisait la loi de Moïse dans la langue sacrée [1] et l'observa rigoureusement en se soumettant à toutes les lois et à tous les commandements qu'elle renferme [2]. Les enfants d'Israël se sentaient sous son règne comme sous celui de Josué. (Que la paix soit sur lui !) Il régna trente-deux ans.

[25 [3] 4476] *Lévi*

Sous son pontificat était le roi Hadrien [4], qui aima beaucoup les Samaritains. Il avait épousé une femme samaritaine des habitants de Sufa [5]. Il détestait les Juifs et fit écrire sur une tablette d'airain « qu'aucun Juif ne devait habiter Sichem, la ville sainte ».

A cette époque, les Juifs fondèrent une école nouvelle à Tibériade, dont le chef était le savant Juda [6]. Ce Juda fit pour les Juifs de nou-

[1] Aboul-Fath, p. 117, ajoute : « et il la fit traduire ».
[2] Transposition de la légende talmudique.
[3] Tel est le nombre dans Aboul-Fath, *ibid.*, *Taulidé*, p. 19 : quarante-cinq.
[4] Le même nom et la même histoire sont donnés dans *Taulidé* et Aboul-Fath. Adaryanus ici est probablement une confusion avec Marc-Aurèle.
[5] *Taulidé* et Aboul-Fath : Yasouf.
[6] R. Juda le Saint. Ce fait n'est pas donné par Aboul-Fath.

ובמדרש הזה חידשו עדת היהודים נקודות לספרי התורה והנביאים אשר להם.

לב 4508 אלעזר

כח 4536 טוביה

מא 4577 אלעזר

בימי זה הר׳ אלעזר קם איש שמו בטלימוס העלידי ואמר עליו כי הוא סאהב ליזדגרד ומושבו היה בפאתי ארץ מצרים ויתן מאודו בתלמוד ספר הכוכבים והנגמות עד היה ידיעתו בו רב ממה אתקדמו ויעש לו מכתב ויזכור בתוכו את כל הארץ ואת מתכנתה ואת שמות ההרים והנחלות ויחבר מכתב אחר בחכמת הכוכבים ולכתה ומעמדה ולו עוד ארבע אגרות נקרא שמה רבעת החכם בטלימוס והוא בימים ההם היה המלך וימלך שלשה ועשרים שנה׳

כג 4600 עקבון

בימי זה הרב עקבון היה קומדיס המלך וילחץ את עדת בני ישראל השמרים וימנעם מן המקרא בתורה הקדושה ויסגור את

velles institutions ; il composa un livre, qu'il nomma *Mischna*, où il réunit les lois juives. Dans cette école, les Juifs inventèrent des points-voyelles pour leurs livres du Pentateuque et des Prophètes.

[32 4508] *Eléazar*

[28 4536] *Tobie* [1]

[41 4577] *Eléazar*

De son temps se leva un homme nommé Ptolémée le Chaldéen [2]. On disait qu'il était l'ancêtre de Jezdegerd ; il habitait les confins de l'Egypte. Il étudia l'astronomie et il y acquit une connaissance beaucoup plus grande que ses prédécesseurs. Il écrivit un livre dans lequel il a mentionné toute la terre, ses dimensions, les noms des villes et des fleuves. Il composa un autre traité sur l'astronomie, sur la marche et l'arrêt des étoiles. Il écrivit quatre autres traités, appelés « les quatre livres » du savant Ptolémée. Il était roi à cette époque-là et il régna vingt-trois ans.

[23 4600] *Acbon*

Sous le pontificat d'Acbon, le roi Commode opprima beaucoup les Samaritains, leur défendit de lire le Pentateuque, fit fermer leurs

[1] Ce nom se lit aussi dans Aboul-Fath, p. 118 ; mais *Taulidé* porte בבא.

[2] Claude Ptolémée, le fameux géographe et astronome.

כל הכנישות אשר להם ויך מכל שבטי בני ישראל אנשים רבים
ובימיו היה נמצא החכם הפילופוס גאלינוס ויצו המלך קומדיס את
אנשיו וישרפו את בית הר' עקבון הכהן הגדול ואת כל המכתבים
אשר בתוכו ויך את שני בניו ויצו את אנשיו ויקצצו את עורם
מעל בשרם לעיני הר' עקבון אביהם וימלוך הרשע קומדיס שנים
ושלשים שנה ובשנה העשירית למלכותו נגלאו בני פרס שנית והמלך
עליהם בימים ההם היה שמו ארדשיר בן בבל וישלח לו הכהן
הגדול עקבון מאתו שנים אנשים שם הא' אחיראד ושם הב' יוסף
ונבונים וחכמים היו וילכו ויפגעו בו בארץ שנער ויחרשו ממנו עזרה
על מלך אדום ויקבלם ויטב להם.

לב 4632 נתנאל

בימי זה הר' נתנאל היה המלך אסכנדוריס וילחץ את עדת בני
ישראל השמרים רב מן המלך קומדיס אשר היה לפניו ובימיו היה
רעב ודבר ומשחית ומלחמה בארץ ויצו המלך אסכנדוריס את כל
עמו כי כל איש אשר תמצאו אתו משתחוה בלתי לאלהינו ומת
האיש ההוא ואשר ירצחו יתן [לו] כפר נפשו עשרים שקל נחשת ובגלל

synagogues et massacra beaucoup d'hommes de toutes les tribus d'Israël. De son temps vivait le philosophe Galien. Le roi Commode donna l'ordre à ses soldats de brûler la maison du grand-prêtre Acbon avec tous les livres qui s'y trouvaient. Il massacra les deux fils du grand-prêtre et donna l'ordre à ses soldats de les écorcher sous les yeux de leur père[1]. Le tyran Commode régna trente-deux ans. Dans la dixième année de son règne, les Perses apparurent de nouveau, commandés par leur roi Ardechir, fils de Babel[2]. Le grand-prêtre envoya vers lui deux hommes, appelés, l'un Ahîrad, et l'autre, Joseph, tous deux sages et instruits. Ils allèrent à sa rencontre en Babylonie[3] et lui demandèrent de les secourir contre les Edomites (Romains). Il les reçut et leur fit du bien.

[32 4632] *Nathaniel*

Au temps de ce prêtre, le roi Alexandre[4] opprima les Samaritains beaucoup plus que Commode, son prédécesseur. Une famine, une épidémie meurtrière et une guerre sévissaient dans le pays. Le roi Alexandre donna à son peuple cet ordre : « Tout homme que vous trouverez se prosternant devant un autre dieu que le nôtre, sera mis

[1] Aboul-Fath raconte le même fait sans mentionner qu'ils furent écorchés devant leur père.

[2] Aboul-Fath : Babec, qui est plus correct, car le père d'Ardechir I s'appelait Pabec, transcrit en arabe Babec.

[3] Les chroniqueurs samaritains appellent le royaume de la Perse Babylonie ou « Sennaar », et celui de Rome, Edom.

[4] Alexandre Sévère ; d'après Aboul-Fath, Sévère commença à persécuter les Samaritains au temps d'Acbon.

הדבר הזה הוכו חכמים רבים מעדת בני ישראל השמרים ויהרס בתי כנישות וישרף מלמדים מעדת ישראל השמרים ומעדת היהודים וישם עליהם שרי מסים ימנעו אותם מן הנמלה ויקם להם את הדבר אשר דברו ד' על יד עבדו משה בתורתו הקדושה והוא ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחייך בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר מפחד לבבך אשר תפחד וממראה עיניך אשר תראה וגם דבריו בפסוק האזינו מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה גם בחור גם בתולה יונק עם איש שיבה ואחר כן הוליד זה הר' שלשה בנים שם הא' בבא הוא בבא רבה ושם הב' עקבון ושם השלישי פנחס וזה פנחס היה שכן בקרית מחנא אשר היא תחת המקום המובחר הר גריזים בית אל ובבא היה איש חכם ונבון ותהי עליו רוח אלהים ויקם בלבו רוח הקנאה על דתו ועל בני עמו וידרוש גלל להושיעם מזה המצור והמצוק ויהי אחר הדברים האלה ויעל אל המקום הר גריזים בית אל ויתפלל בבא רבה אל ד' אלהי האלהים ויעתר לפניו אחר תפלתו בדבר הזה והוא ד' אשר המציא הנמצאות ביכלותו ותקנה בחכמתו ונעה ברצונו והשביתה בניחותו ויבחר את העדה הזאת לעבוד את יחדאותו וינחם על מן שב מעוניו ומחטאתיו ויכפר לאשר אתחנן בנציר לפרידותו וישמע

à mort. Celui qui l'assassinera devra payer une rançon de vingt *sicles* de cuivre[1]. » C'est à cause de cela que beaucoup de savants samaritains furent massacrés. Il fit démolir les synagogues, jeter dans le feu des professeurs, tant Samaritains que Juifs, établit sur eux des commissaires d'impôt, leur défendit la circoncision. Ainsi fut accompli ce que Dieu avait annoncé par son serviteur Moïse en sa loi sacrée : « Et tu seras dans l'effroi nuit et jour, et tu ne seras point assuré de ta vie; tu diras le matin : Qui me fera voir le soir? et le soir tu diras : Qui me fera voir le matin? à cause de l'effroi dont ton cœur sera effrayé, et à cause de ce que tu verras de tes yeux » (Deutéronome, XXVIII, 66, 67); et aussi : « L'épée au dehors, et la frayeur dans les chambres désoleront le pays, le jeune homme et la vierge, l'enfant qui tette et l'homme qui est blanc de vieillesse. » (*Ibid.*, XXXII, 25). Après cela, ce grand-prêtre engendra trois fils : l'un s'appelait Baba, c'est Baba le Grand; le deuxième, Acbon, et le troisième, Phinée. Celui-ci habitait la ville de Mahné, qui est située au pied de la montagne élue, le mont Garizim.

Baba était un homme intelligent et instruit; l'esprit divin était sur lui et il était animé de zèle pour sa religion et pour son peuple. Il chercha alors le moyen de délivrer les Samaritains de ces angoisses. Puis il alla au mont Garizim et adressa une prière à Dieu. Voici le texte de sa prière : « Seigneur, qui, par ta puissance, as créé tout ce qui existe, l'as disposé par ta sagesse, le fais mouvoir

[1] Cette phrase absurde signifie probablement que l'assassin recevra une prime de vingt sicles prélevée sur les biens de la victime.

לאשר אתפלל אליו בצלותו וישב מן סר מן אמת ארחותו ויפתח
לאשר הכה דלתו וישיבו בישועתו אה מן שמו חכים הנסתרות
והנגלאות תרום ותכבד כבודותו אשאלך תסלח לעמך ועבדיך אשר
אין להם מברח ולא מקלט אלא עליך ולא רחצון אלא עליך ולא
נשיעו מבלעדיך ואתה תדע את הצרעה הזאת אשר באה על עמך
ונחלתך מאת הגוים שונאי דתם והמלכים הכופרים בך והכוחשים
בספר תורתך אשר לא אבו לעשות חוקותיך וימנעו מן התפוש
בדבירתך ויחפצו להשבית זכרון יכלותך המשתחוים לכל תועבה
בראותך הסוררים מדרכי מצותיך המתגרשים מן גלי ניחותך
העובדים לבעלים הסגודים לגלולים אשר עשו בידיהם כפי חפציהם
ד׳ הן עונינו גדלו מנשוא ואלינו לא תשע כרגע המיתנו ואל תשליט
בנו הארורים האלה שונאינו וזכור כי כתבת בספרך לפנינו ובקשת
משם י״י אלהיך ומצאתו כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך בצר לך
כי אל רחום ד׳ אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית
אבותיך אשר נשבע להם ועתה נשאלך תעזרנו על אשר זממנו לעשותו
לרצונך ואתה אל גדול ונורא הצילנו מן מגופותך והביאנו תחת צל
קורתך והשקף עלינו מחסדך ועשה לנו כאשר עשית לאבותינו
הצלתם מעבדות מצרים במשפטים גדולים ויבואו בתוך הים ביבשה

par ta volonté et, lorsque tu le veux, le mets en repos ; tu as choisi ce peuple pour adorer ton unité, tu as pitié de celui qui se repent de ses péchés et pardonnes à celui qui prie ton unité ; tu exauces les prières de celui qui t'invoque ; tu te détournes de celui qui s'écarte du vrai chemin ; tu ouvres à celui qui frappe à tes portes et lui portes secours ; ô toi ! dont le nom est : « Connaisseur des choses visibles et invisibles », dont la gloire est exaltée, je t'adresse mes supplications pour que tu pardonnes à tes serviteurs qui n'ont d'autre abri, d'autre refuge que toi, qui ne comptent que sur toi, qui ne peuvent être aidés que par toi. Tu connais la calamité qui accable ton peuple, venant de la part de peuples qui détestent ta religion et de rois qui te renient et qui traitent de mensonge ta loi, qui ne veulent pas se soumettre à tes ordonnances, qui refusent d'exécuter tes ordres, qui veulent faire cesser le souvenir de ta puissance, qui se prosternent devant toute abomination à ta vue, qui s'écartent du chemin de tes commandements, qui évitent de t'être agréables, qui adorent les *bealim*, qui se prosternent devant les idoles qu'ont fabriquées leurs mains d'après leur fantaisie. Mon Dieu, si nos péchés sont trop grands pour être pardonnés et si tu ne te tournes pas vers nous, fais-nous mourir à l'instant, mais ne laisse pas dominer sur nous nos ennemis maudits. Souviens-toi que tu as écrit jadis dans ton livre : « Tu rechercheras de là le Seigneur ton Dieu et tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme, quand tu seras dans la détresse. Car le Seigneur ton Dieu est miséricordieux, il ne t'abandonnera pas, il ne te détruira pas et n'oubliera pas l'alliance qu'il a faite avec tes ancêtres, qu'il a

והמים להם חומה מימינם ומשמאלם ואבדת פרעה ואת כל עמו
בתוך הים ברוך אתה וברוך שמך לעולם ועד ברוך ש׳ק׳ אמן א׳א׳
אין אלה אלא אחד וירד בבא רבה מן ההר אל העם ויאמר
אליהם מה תאמרו ומה ראיתם גלל מציל מזאת הצרעה ויענו כל
אשר תאמר אלינו נשמע ונעשה ויצא אחר הדברים האלה הוא
ואחיו וכל נשיאי עדת בני ישראל השמרים עמו ויעברו בכל יושבי
בני ישראל השמרים ויפתחו את כל בתי הכנישות ויאספו הוא
ואחיו ראשונה ויקראו את ספר התורה הקדושה במשמע כל העם
ויהללו וינוהו וישירו ויורוממו ויתפללו לד׳ אלוהיהם בקולות גדולות
ויבא את כל החכמים ואת כל הכהנים מכל מקום ויצו אותם
ויאמר אליהם לכו כל איש אל מקומו ולמדתם את כל בני ישראל
השמרים על האמת אנשים ונשים וילדים את ספר התורה הקדושה
ועשיתם את המצות והחוקים והמשפטים אשר בו בכל לבבכם
ובכל נפשכם ובכל מאודיכם כאשר היו עושים אבותיכם ויעשו ככל
אשר צוה אותם וישמחו בני ישראל בדבר הזה שמחה גדולה ואחר
כן לקח בבא רבה מזקני העם אנשים שבעה והם אנשי חיל אנשי
אלהים אנשי אמת שונאי בצע ויקרא שמם חכמים וישם אותם שרים
על כל העם ואלה שמותם הראש פרובעי והוא מזרע אדונינו

établie par un serment (Deutér., IV, 29-31). » Maintenant nous te prions de nous aider à exécuter notre dessein selon ta volonté. Tu es un Dieu grand et redouté ; délivre-nous de tes fléaux, mets-nous sous l'ombre de ton toit (de ta protection), accorde-nous ta grâce [1], fais de nous ce que tu as fait à nos ancêtres, que tu as délivrés de l'esclavage d'Égypte par de grands jugements, qui ont passé la mer à sec, ayant l'eau comme un mur à leur droite et à leur gauche, toi qui as fait périr dans la mer Pharaon et tout son peuple; tu es béni et ton nom est béni jusqu'à l'éternité ; il n'y a qu'un seul Dieu.

Baba le Grand descendit de la montagne vers son peuple et leur dit : « Que dites-vous, et quel est votre avis pour nous débarrasser de cette calamité? » Ils lui répondirent : « Nous approuverons tout ce que tu nous diras. » Ensuite il sortit avec ses frères et les chefs samaritains, passa dans toutes les villes habitées par les Samaritains et y ouvrit toutes les synagogues. Il se réunit la première fois avec ses frères et lut le livre de la sainte loi devant tout le peuple, qui loua et glorifia Dieu, qui chanta et pria Dieu à haute voix. Puis il convoqua les savants et les prêtres de toutes les localités et leur dit : « Allez chacun de vous à sa place et enseignez à tous les Israélites orthodoxes, hommes, femmes et enfants, le livre de la loi sacrée ; exécutez en les commandements, les ordonnances et les prescriptions de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces, comme l'ont fait vos ancêtres, qui ont observé tout ce que Dieu leur avait ordonné. » Les Israélites furent remplis, par ses paroles, d'une très grande joie.

[1] Mot à mot : Regarde-nous du haut de ta bienveillance.

איתמר בן אהרן הכהן וגבולו מאלון מורא עד המחנה הראש עד יהידה סופיר ראש בין ידיו השני יצובו והוא מקרית כפר סילה ולו המיתובה השנית עד יהידה סופיר הג׳ אלינאה סרפון ולו הקריאה השנית הד׳ כהן לוי מיושבי זיתה ולו הקריאה הראשונית החמשי ישריאלי מיושבי קרית כפר מרות והוה סופר חמשי הששי עמרם כהן לוי מיושבי קרית כפר ספאסה ולו נשיאות מקום מקוה הפתרון השני השביעי איש ישראלי ולא מצאנו זכרון לשמו ולשם מכון שבתו ויצו אותם בבא רבה לאמר שמעו בין אחיכם ושפטתם בצדק בין איש ובין אחיו ובין גרו ולא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון ולא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו ויצו אותם את כל הדבר אשר יעשון ויבן בבא רבה מקוה מים בסוף הר גריזים בית אל לרחוץ המתפללים ממנו בעת התפלה ויבן גם בית כנישה תחת ההר ההוא להתפלל בו מול ההר הזה ויבן גם בבא רבה בתי כנישות שמנה ואלה הם א׳ כנישת קרית עמרתה המקברים בתוכה הכהנים הגדולים בני אהרן אלעזר ואיתמר ופנחס והשבעים הזקנים וגם אדונינו אבישוע בן פנחס ועוד אנשים רבים מזרע אהרן ע׳ה׳ לעולם ב׳ כנישת קרית חגא ג׳ כנישת קרית בית נמארה ד׳ כנישת קרית טירה ה׳ כנישת קרית צברין ו׳

Puis Baba Rabba prit sept hommes d'entre les anciens, hommes de confiance, véridiques, détestant le gain, les nomma « sages » [1] et les établit comme chefs sur tout le peuple. Voici leurs noms : le premier, Farubaï, descendant de notre seigneur Ithamar, fils d'Aaron le prêtre; son domaine s'étendait de la plaine de Moré jusqu'à Mahné [2]; il devint le premier secrétaire devant le grand-prêtre [3]. Le deuxième, Jasubu [4], de Caphar-Sila [5]; il avait le rang de second scribe. Le troisième, Elinaé de Sarfin; c'était le second lecteur. Le quatrième, le prêtre Lévi, habitant de Zaitha, premier lecteur. Le cinquième, un laïque, habitant de Caphar-Maruth, cinquième scribe. Le sixième, Amram, un prêtre, de Sephasa; il était deuxième interprète. Le septième, était un laïque dont nous ne savons ni le nom ni la ville qu'il habitait. Baba leur ordonna : « Ecoutez vos frères et jugez selon la justice tant Israélites qu'étrangers. Ne faites point de différence de personne pour le jugement, écoutez le petit comme le grand, ne craignez personne, car le jugement est à Dieu. La chose qui vous paraîtra difficile, vous me la rapporterez pour que je l'entende. » Puis il leur prescrivit tout ce qu'ils devaient faire.

Baba le Grand bâtit au pied de la montagne de Garizim une citerne pour que les gens qui venaient y prier pussent se laver. Il éleva aussi une synagogue au-dessous de la montagne pour qu'on pût

[1] C'est le titre de *hakham* que portent les rabbins en Orient.
[2] Aboul-Fath, p. 130 : de Baith Cabiha de la grande plaine.
[3] Aboul-Fath porte : « interprète ».
[4] Aboul-Fath : « José ».
[5] Aboul-Fath : « Sabla ».

כנישת קרית שלם ואולם שמה העי לראשונה והוא מקדם המקום המובחר הר גריזים בית אל ז׳ כנישת קרית בית דגן ח׳ כנישת אבנתה אשר בנא אותה באילן מורא אצל הר גריזים בית אל ויבן עוד מקוה גדול ורחב נוכח כנישות אבנתה וישימו למקרא והתלמוד ולשמוע נקאת את הקהל ואלה שמות ראשי העם א׳ שמו ישמעאל נתן לו בבא רבה ולכל משפחתו אחוזת נחלה מן לוזה עד עיר גליל אשר על הים וישם עמו הכהן נענה ב׳ שמו יעקוב מעיר יסכור נתן לו בבא רבה ולכל ממשפחתו אחוזת נחלה מעיר יסכור עד עיר טבריה וישם עמו הכהן נתנאל ג׳ שמו זית בן תהם נתן לו בבא רבה ולכל משפחתו אחוזת נחלה מקדם המקום המובחר הר גריזים בית אל עד הירדן וישם עמו הכהן אלעזר בן פלח ד׳ שמו יהושע בן ברק בן עדן נתן לו ולכל משפחתו מן כפר חלול אל בית שבט וישם עמו כהן עמרם בן סרד ונקיבותו טוטה והוא אבי מרקדה החכם הגדול בכל החכמות ולו תלמוד על התורה הקדושה נשאר ממנו עד היום הזה תלמוד מופתי ארץ מצרים וחלק אז ישיר משה ובני ישראל וחלק האזינו ה׳ שמו אברהם בן שמטעיימה בן אור בן פרת נתן לו ולכל משפחתו מחוץ הים ואת ארץ פלשתים וישם עמו כהן הכומה ו׳ שמו ישראל בן מכיר נתן לו ולכל משפחתו מן עזה עד

prier en face de la montagne. Baba construisit huit autres synagogues dont voici les noms : la synagogue de la ville d'Amratha, où avaient été enterrés les grands-prêtres, les enfants d'Eléazar et d'Ithamar, et de Phinée, les soixante-dix anciens, notre seigneur Abisué, fils de Phinée, et beaucoup d'autres hommes descendus d'Aaron (que la paix soit sur lui!); la deuxième, à Hagga; la troisième, à Beth-Namara; la quatrième, à la ville de Tira; la cinquième, à Sabarin; la sixième, à Salem dont le nom primitif était Aï, à l'est du mont Garizim; la septième, à Beth-Dagan; la huitième, à Abantha [1], dans la plaine de Moré près du mont Garizim.

Baba construisit en face de la synagogue d'Abantha une grande école, qu'il destina à l'étude de la loi et à l'instruction du peuple. Voici les noms des chefs du peuple : Ismaël, à qui Baba donna ainsi qu'à sa famille, comme possession, le pays de Louza jusqu'à Galilée sur la mer, et avec lui était le prêtre Naané. — Jacob, de Yascur [2]; Baba lui donna le pays de Yascur jusqu'à Tibériade; avec lui était le prêtre Nathaniel. — Zeith, fils de Taham [3]; il lui donna et à sa famille le pays à l'est du mont Garizim jusqu'au Jourdain; avec lui était le prêtre Eléazar, fils de Phalah. — Josué, fils de Barac, fils d'Adan; il lui donna et à sa famille une possession depuis Caphar-Halul jus-

[1] Aboul-Fath, p. 132, donne les noms suivants des localités dans lesquelles Baba construisit les synagogues : Avrata, Salem, Namara, Hagga, Carawa, Tirat-Luza, Dabârin et Beth-Djin.

[2] Aboul-Fath, p. 133, יעשכר.

[3] *Taulidé* : תחם. Aboul-Fath : נהם.

נחל מצרים וישם עמו כהן שלום ז׳ יוסף בן שותלח נתן לו אחוזת נחלה מן הר גריזים בית אל טורה טבה עד עיר קסריה וישם עמו כהן אהרן בן זהר ח׳ שמו זאל בן בכר נתן לו ולכל משפחתו אחוזת נחלה מן גבול הכרמל עד עכו וישם עמו כהן יוסף בן צפינה ט׳ שמו בכר בן אור נתן לו ולכל משפחתו אחוזת נחלה מטור נאקורה עד עיר צור היא העיר אשר בנה אותה האדון ירד בן מהללאל וישכון בתוכה וימת בכפר מרואן וישם עמו כהן אהרן בן זבד י׳ שמו שפט בן צבו בן מכיר נתן לו ולכל משפחתו אחוזת נחלה מנחל טבריס וממנו עד עיר צידון סביב וישם עמו כהן זריז בן מניר והיה חכום וסופר יא׳ שמו ברד בן שריאן בן עמד נתן לו ולכל משפחתו אחוזת נחלה מהר גליל עד נחל לבנון ואת כל קריתו אשר הם סביב ההר מהשפילה וישם עמו כהן זית בן לוי והוה איש תם ויקיר חכום וריטור ולו חברים חסידים אלה הם נשיאי בני ישראל אשר מצאם הר׳ בבא רבה ויפלג את ארץ כנען עליהם ונגלא בבא רבה הזוכיר בשנת ארבע אלפים ושיש מאות לימי בראשית אשר היא שנת אלף ושמנה מאות ושש שנים לעבר בני ישראל ארץ כנען אשר היא שנת אלף וחמש מאות וחמשה וארבעים שנה לכסות את המשכן הקדוש אשר עשה אדון משה עפי ה׳ אשר היא שנת

qu'à Beth-Sebat; avec lui était le prêtre Amram, fils de Sered [1], surnommé Faguta. Ce fut le père de Marca, le grand savant, qui était instruit dans toutes les sciences. Il avait fait un commentaire sur le Pentateuque, dont il nous reste un fragment sur les miracles que Dieu fit en Egypte, un fragment sur le cantique de Moïse et un autre sur le second cantique de Moïse. — Abraham, fils de Samatima [2], fils d'Our, fils de Perath; il lui donna et à sa famille une possession depuis la côte de la mer [3] jusqu'au pays de la Philistée [4]; avec lui était le prêtre Hacuma. — Israël, fils de Machir; il lui donna le pays de Gaza jusqu'au fleuve de l'Egypte; avec lui était le prêtre Salum. — Joseph, fils de Suthalé; sa possession était depuis le mont Garizim, la Bonne-Montagne [5], jusqu'à Césarée; le prêtre avec lui était Aaron, fils de Zahar [6]. — Zaal, fils de Bakr; il lui donna en possession, le pays de la frontière de Carmel jusqu'à Acco, et avec lui était Joseph, fils de Saphuna [7]. — Bakr, fils d'Our; il lui donna en possession depuis Tur-Nacura [8] jusqu'à la ville de Tyr, la ville qu'avait bâtie Jared, fils de Malaléel. Il y habita, puis il mourut à Caphar-

[1] Aboul-Fath : ברד.

[2] Aboul-Fath ne donne pas ce nom.

[3] *Taulidé* : מן בחורון.

[4] Aboul-Fath : jusqu'à Khorazan.

[5] *Taulidé* : מן טורה טבא. Aboul-Fath : פורה טבה, les mots הר גריזים y étant omis également.

[6] *Taulidé* et Aboul-Fath : אהר.

[7] *Taulidé* et Aboul-Fath : יוסף צנינה.

[8] Aboul-Fath, p. 134 : טור תרד.

אחד אלף וחמש שנים לבוא בני ישראל השמרים מן הגלות הראשונה אשר היא גלות נבוכדנצר והיא שנת שבע מאות וחמשה ותשעים שנה לבוא בני ישראל השמרים מן הגלות השנית וזאת הגלות היא גלות מלך יונן ויבאו בימי כהנת הר' עבדיאל בן עזריה הכהן הגדול אשר היא שנת שש מאות וחמשה וחמשים שנה לממלכת אסכנדר מלך מכדוניה אשר מלך על כל הארץ אשר היא שנת שלש מאות ושמונה לממצא ישוע בן מרים אשת יוסף החרש אשר קם מעדת בני יהודה בזאת הימים נמצא זה הר' בבא רבה וימלוך ארבעים שנה ויפלג את הכהנים אשר מזרע אדונינו איתמר בן אהרן הכהן. ויהיו בני איתמר שש אנשים בכורו עבדי והשני מלך והשלישי צדקיאל והרביעי שבע והחמישי אור והששי עז ויפרו אלה וירבו בארץ כנען ויחלק האדון בבא רבה את ארץ כנען על משפחות בני ישראל השמרים ויחלק את הכהנים עליהם ויאמר אליהם לכו לשלום חזקו ואמצו אל תיראו ואל תערצו ואל תיראו בלתי מד' לבדו ויצאו מפניו החכמים והנשיאים והכהנים בשמחה גדולה ויהי כאשר באו החכמים והנשיאים והכהנים כל א' אל מקומו ויעשו כאשר צוה אותם בבא רבה ויריחו כל קהל עדת בני ישראל את קולותם בשירות והתהללות והרוממות לד' יתברך ויבאו המסים הפקודים

Merwan [1]; il mit avec lui le prêtre Aaron, fils de Zabd. — Saphat [2], fils de Sabo [3], fils de Machir; il lui donna et à toute sa famille une possession depuis le fleuve de Tibériade [4] jusqu'à la ville de Sidon; avec lui était le prêtre Zariz, fils de Manir [5], savant et écrivain. — Barad, fils de Surian [6], fils d'Amed; sa possession était depuis la montagne de Galilée jusqu'au fleuve du Liban et toutes les villes qui sont autour de la montagne dans la vallée; il mit avec lui le prêtre Zaith, fils de Lévi, homme pieux, honoré, savant et rhéteur (?), ayant des collègues pieux.

Ceux-là sont les chefs des enfants d'Israël que Baba le Grand avait trouvés et entre lesquels il partagea ensuite le pays de Canaan. Ce Baba le Grand apparut dans l'année quatre mille six cents de la création, qui est l'an mil huit cent six depuis que les enfants d'Israël étaient entrés dans le pays de Canaan, l'an mil cinq cent quarante-cinq depuis la disparition du saint tabernacle qu'avait construit Moïse dans le désert sur l'ordre de Dieu, mil cinq depuis que les Samaritains sont revenus de la première captivité, c'est-à-dire celle de Nabuchodonosor, l'année sept cent quatre-vingt-quinze depuis qu'ils sont revenus de la seconde captivité, faite par le roi des Grecs (ils revinrent sous le pontificat d'Abdiel fils d'Azaria), l'année

[1] *Taulidé* : כפר מרון; Aboul-Fath : כפר מארות.
[2] *Taulidé* et Aboul-Fath : שבט.
[3] Aboul-Fath : צבור.
[4] *Taulidé* et Aboul-Fath : נהר ליטה.
[5] Aboul-Fath : זריר בן מכיר.
[6] *Taulidé* : שיראן.

עליהם מאת המלך אסכנדרוניס למנוע אותם מעשות חוקות ומצות התורה הקדושה ויקומו כל אנשי ישראל השמרים בכל מקום ויכום וישרפו אותם באש וישמעו אנשי המלך בדבר הזה וישלחו אנשי המלך לקחת נגידי העם ושוטריו ויגד אל בבא רבה ויצא לקראתם ויהרג מהם אנשים רבים והנותר מהם ברחו מפני בבא רבה אל מלכיהם ויגידו להם את כל אשר עשה בבא רבה לכל אחיהם וישלחו המלכים אנשי מלחמה מאתם רבים על המספר ויבאו לקראת בבא רבה ואנשיו ביד חזקה ויצא גם בבא רבה לקראתם אל הר עסכר אשר הוא מול המקום הר גריזים בית אל ויך מהם אנשים רבים והנותר מהם ברחו וילכו ויבאו אל מלכיהם ויגידו להם ככל אשר עשה ויעש בבא רבה מלחמות רבות עם המלכים וכל מלחמותיו אשר עשה כתובים בספר הימים ויהי כאשר ראו המלכים כי הם נלאים ממלחמות בבא רבה וישלחו ויגידו לנשיאי עדת היהודים לאמר הן תוכלו להרוג את בבא רבה מלך עדת בני ישראל השמרים נתן לכם כלנו צו לבנות את מקדשכם אשר בעיר ירושלם ויתנכלו אנשי יהודה להמית את הר׳ בבא רבה ולא זכרו היהודים כי מיום קם בבא רבה למלחמות הגוים וירם את חמסם מעליהם ויהי בעת ההיא אנשים רבים מעדת היהודים יושבים בקרית כפר נמרה ויעשו מקודה

six cent cinquante-cinq depuis le règne d'Alexandre le Macédonien, qui a régné sur la terre entière, enfin l'année trois cent huit depuis l'apparition de Jésus, fils de Marie, l'épouse de Joseph le charpentier, qui était de la communauté juive.

Ce Baba Rabba régna quarante ans ; il répartit les prêtres descendant de notre seigneur Ithamar, fils d'Aaron le prêtre. Les fils d'Ithamar étaient au nombre de six : le premier né, Abdi ; le second, Malec ; le troisième, Sadkiel ; le quatrième, Seba ; le cinquième, Our, et le sixième, Az. Ceux-ci se multiplièrent et peuplèrent le pays de Canaan. Baba Rabba partagea le pays de Canaan entre les familles samaritaines et répartit les prêtres parmi elles en leur disant : « Allez en paix, soyez forts et courageux, ne craignez personne en dehors de Dieu[1]. » Ces savants, chefs et prêtres, allèrent avec joie chacun à son poste et firent ce que Baba le Grand leur avait prescrit. Tous les enfants d'Israël élevèrent la voix en chantant et en glorifiant Dieu (qu'il soit béni !). Puis, lorsque les commissaires d'impôts, préposés par le roi Alexandre, furent venus les empêcher de pratiquer les institutions et les ordonnances de la sainte loi, les Samaritains se soulevèrent dans chaque endroit, les tuèrent et les jetèrent dans le feu.

Les chefs romains en furent informés et ils envoyèrent saisir les chefs samaritains. Mais, lorsque Baba le Grand en fut averti, il se dirigea contre eux et en tua un grand nombre ; les survivants s'enfuirent et annoncèrent à leurs rois ce que Baba avait fait à leurs frères. Les rois envoyèrent une grande armée, qui marcha contre

[1] Aboul-Fath, *ibid.* porte : « Ne craignez pas tant que je suis vivant. »

עצות בכסי ובבא רבה ביום בא לקרית כפר נמארה והוא יום
הששי לעשות את השבת בכנשת כפר נמארה כי היה ביום השבת
לא יצא מבית הכנישה ויצוו היהודים לבא על בבא רבה לבית
הכנישה בלילת השבת להרג אתו ואת כל אשר עמו והם עומדים
בתפילתם וד׳ ברוך הוא וברוך שמו גלא נסתרותם מיום הששי והגלל
לזה כי אשה יהודית היתה לה אשה חברה מעדת בני ישראל השמרים
וכל אחת מהם תאהב את השנית מאהבה גדולה ואת ילידה ותאמר
האשה היהודית לחברתה קוי ממיך אחותי כי לא תבואי בלילת השבת
לבית הכנישה ותען לה האשה השמרית ומה הגלל לדבר הזה קוי
ממיך לא תכסה את הגלל מעלי ותאמר לה הן דברתי אליך
בדבר הגלל ואירא תדברי עלי ותרד נפשי תחת הנקמות מאת
היהודים ותאמר אליה חברתה אל תיראי ואל תפחדי דברי אלי הגלל
ואני לא אדבר עליך ותאמר אליה בעצם היום הזה עשו היהודים
מקוה בגלל הר׳ בבא רבה ויזממו להמיתו הוא ואת כל אחיו
בלילת השבת והם עומדים בתפלתם וכלי מלחמה לא יש בידם ואש
לא יבעירו בלילת השבת ובגלל הדבר הזה אני יראתי עליך אחותי
ודברתי אליך את הדבר הזה וכאשר שמעה האשה השמרית את
הדבר הזה קם גיד הקנאה ויך בה ותקם ותלך אל פני בבא רבה

Baba le Grand et contre ses hommes avec une main forte. Baba se porta contre eux jusqu'au mont Ascar, qui est en face du mont Garizim, et en tua beaucoup. Les survivants s'enfuirent et, étant parvenus jusqu'à leurs rois[1], les informèrent de ce qui leur avait été fait. Baba le Grand fit beaucoup de guerres contre les rois ; toutes ses guerres sont écrites dans les annales.

Lorsque les rois se virent trop faibles pour continuer la guerre contre Baba le Grand, ils envoyèrent dire aux chefs des Juifs : « Si vous pouvez tuer Baba le Grand, roi des Samaritains, nous vous donnerons la permission de reconstruire votre temple à Jérusalem. » Les Juifs cherchèrent alors un moyen de tuer Baba le Grand, oubliant que, depuis que Baba le Grand s'était levé pour faire la guerre aux peuples païens, ils avaient été débarrassés de leur tyrannie. En ce temps beaucoup de Juifs habitaient à Caphar-Namara, et ils se réunirent pour délibérer en secret. Comme ce jour-là était un vendredi, Baba le Grand y vint pour célébrer le sabbat dans la synagogue de Namara, car il ne sortait pas de la synagogue le samedi. Les Juifs décidèrent alors de venir à l'improviste la nuit du samedi à la synagogue pour tuer Baba le Grand et tous ceux qui s'y trouveraient avec lui pendant qu'ils prieraient. Mais Dieu (qu'il soit béni et que son nom soit béni !) révéla leurs machinations secrètes du vendredi par le moyen suivant : Une femme juive avait pour amie une femme samaritaine, et l'amitié entre ces deux femmes ainsi qu'entre leurs enfants était

[1] Le récit d'Aboul-Fath est ici abrégé.

ותדבר לפניו כדברים האלה ולא זכרה את שם האשה היהודיה חברתה ויהי כאשר שמע בבא רבה את דברי האשה וישתחוה ארצה לד׳ ויבוא לפני כל יושבי העיר אל בית הכנישה והיהודים רואים אתו כי בא אל בית הכנישה והוא לבוש בגדי השבת והם בגדים לבנים והטליתא על ראשו ויהי השמש באה ועלטה היה ויפשט בבא רבה את הבגדים הלבנים וילבש בגדים אחרים ויצא מבית הכנישה ולא ידעו אנשי היהודים בצאתו הוא יצא את הכנישה והיהודים באו לבית הכנישה ויחפשו על בבא רבה להמיתו והדלתים סגרו אחריהם ויבעירו אש ויצעק בבא רבה עליהם בקול רם ויהי כאשר [שמעו] קול בבא רבה מאחריהם וירגזו וחיל אחז בהם ונבהלו כולם ויאחזמו רעדה ונמגו לבביהם ותפל עליהם אימה ופחד ויברחו אנשים מלפניו ואנשים מהם נגשו אליו ויאמרו בי אדוני אנחנו עבדיך כי חטאנו ודרשנו את דמך ואתה לא עשית עמנו רע כי אם טוב עשית לנו והסרת חמס הגוים מעלינו וירדוף בבא רבה אחרי האנשים אשר ברחו מלפניו וישיבם וינח אותם במשמר עד מוצא השבת וישפוט עליהם ויהרגם וישרפם באש ויקח מיד היהודים את הגבעה אשר היא מול המגדל ויהי אחר הדברים האלה וישלח מלך קסטנטין ושמו פיליפוס אל בבא רבה לבוא אליו לעיר קסטאנטין וישלח לד אנשים

très grande. La Juive dit à son amie : « J'espère, ma sœur, que tu n'iras pas la nuit de samedi à la synagogue. La Samaritaine lui dit : « Pourquoi ? J'espère que tu ne m'en cacheras pas la raison ». L'autre lui dit : « Je t'aurais révélé la cause, mais j'ai peur que tu ne me dénonces et m'exposes ainsi à la vengeance des Juifs ». La Samaritaine lui dit : « N'aie pas peur et ne crains rien ; raconte-moi la cause et moi je ne dirai rien contre toi ». La Juive lui dit : « Les Juifs se sont réunis aujourd'hui et se sont concertés pour tuer Baba le Grand avec tous ses frères la nuit de samedi pendant qu'ils seront en prière, car alors ils n'auront pas d'armes dans leurs mains et n'allumeront pas non plus de feu. C'est pour cela que je crains pour toi et je t'ai dit ces paroles. » Aussitôt que la Samaritaine eut entendu ces renseignements, la veine du zèle se mit à battre en elle. Elle vint trouver Baba le Grand et lui raconta tout ce qu'elle avait entendu, sans mentionner le nom de son amie juive. Lorsque Baba le Grand eut entendu les paroles de la femme, il se prosterna devant Dieu ; puis il alla à la synagogue en présence de tous les habitants de la ville. Les Juifs le virent entrer revêtu de vêtements blancs et couvert du *talith* [1]. Après le coucher du soleil, dans l'obscurité, Baba ôta ses vêtements blancs et, revêtu d'autres vêtements, il sortit de la synagogue sans être remarqué par les Juifs. Aussitôt qu'il fut sorti, les Juifs entrèrent dans la synagogue et cherchèrent Baba le Grand pour le tuer. Ils fermèrent les portes derrière eux et allumèrent du feu. Baba alors poussa un cri et les Juifs, ayant entendu cette voix derrière

[1] Aboul-Fath, p. 138, ne donne pas ce détail ; il dit que Baba était revêtu de ses vêtements [ordinaires].

נכבדים מאנשי המלך לעשות עמו שלום וילך הר׳ בבא רבה לעיר
קסטאנטין ויאסור אתו המלך פיליפוס בעירו ויצוה את כל אנשיו
לא יצא בבא רבה מחוץ העיר וידע בבא רבה בכל ואחר הלך
לוי בן בבא רבה לאצל אביו בעיר קסטאנטין ויקם לפני אביו ויהי
כי קרבו ימי הר׳ בבא רבה למות וישלח ויקרא לחברו והוא איש
מן היהודים איש טוב ויאמר לו אם מצאתי חן בעיניך חברי שים
נא ידך תחת ירכי ואשביעך בה׳ ועשית עמדי חסד תקח נא את בני
מן המקום הזה ותלך בו אל ארצי ואל בית מולדתי וישבע לו חברו
בשם ה׳ ב׳ה׳ על הדבר הזה ואחרי כן מת בבא רבה ויאסף אל עמו
רצון ה׳ וסליחתו עליו אמן ויקברו אתו בנו הכהן לוי וחבירו האיש
היהודי הטוב ויבכו אתו מלך קסטאנטן וכל עבדי המלך וכל זקני
ביתו וכל זקני קסטאנטין ויהי המחנה כבד מאוד לעת קברו אתו ויהי
אחרי הדברים האלה בימים רבים ויבנו עם האדומים בית כנשה
על קברו ולוי בן בבא רבה אחרי מות אביו שלח לו המלך פיליפוס
ויבוא אליו ויתן לו המלך חליפות שמלות ויתן לו את כל אשר
לאביו מן כלי כסף וכלי זהב ושמלות ויולכו עם חבר אביו עם האיש
הטוב היהודי וישלח גם עמו אנשים רבים לשרתו ויעש לו חבר אביו
כאשר דבר לאביו ויהי עמו עד הביאו אל עיר אביו ויהי כאשר

eux, s'effrayèrent. Ils furent saisis de terreur, leur cœur se fondit et ils s'enfuirent. Quelques-uns d'entre eux s'approchèrent de Baba et lui dirent : « Notre seigneur, nous sommes tes serviteurs, nous avons péché contre toi, nous avons voulu ton sang sans que tu nous aies jamais fait de mal, car tu nous as fait plutôt du bien en écartant de nous l'oppression des païens. » Baba le Grand poursuivit les fuyards et, les ayant atteints, les jeta en prison jusqu'à la fin du sabbat. Plus tard, il les condamna à mort et on les jeta dans le feu. Il enleva aux Juifs la citadelle qui était en face de la tour.

Après ces événements, Philippe[1], roi de Constantinople, invita Baba le Grand à se rendre à Constantinople, et il envoya les notables d'entre ses fonctionnaires pour faire la paix avec Baba. Ce dernier se rendit à Constantinople, où le roi Philippe le retint prisonnier. A son arrivée, le roi ordonna à tous ses gens de ne pas laisser sortir de la ville Baba Rabba ; mais Baba apprit tout. Puis Lévi, fils de Baba, se rendit auprès de son père à Constantinople.

Le jour de la mort de Baba étant proche, il fit venir son ami, un Juif, un homme de bien, et lui dit : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, mets ta main sous ma cuisse et je t'adjurerai par Dieu que tu me fasses un acte de grâce : tu ramèneras mon fils dans mon pays natal. » Son ami lui jura par le nom de Dieu qu'il ferait ce qu'il lui demandait. Puis Baba le Grand mourut (que Dieu soit satisfait de lui et qu'il lui pardonne !) et il fut enterré par son fils, le prêtre Lévi, et par son ami le bon Juif. Le roi de Constantinople, tous les serviteurs

[1] Le même nom est donné par Aboul-Fath, p. 145, ce qui est une erreur, car Baba ayant commencé à agir en l'année 308, ce serait plutôt sous le roi *Galère*.

השיג לוי אל הערים האלה וישמחו בו עדת בני ישראל השמרים שמח רב ויהי כי בא אל קריה בית נמארה וילכו אליו כל העם בגלל השלום ותמלא הארץ והנחלים מהם וישאר כל היום הלך אל העם כל משפחה לבדה והם כלם שמחים בו וישלמו עליו כל איש לבדו ולא בא לביתו עד בא השמש ויתפלל תפלת ערב ויכל את תפלתו ויפן וישכב על יצועו להניח את נפשו מיגיע הדרך כי לא אכל לחם ביום הזה ויהי כי ידעו אנשי הבית כי כלה לוי מן תפלתו ויביאו לו את שלחן הלחם וימצאו אתו שכב על יצועו ויגשו אליו להקיצו מן שנתו וימצאו אותו כי מת רצון ה׳ וסליחתו עליו אמן ויצעקו צעקה גדולה ויבכו עליו בכות גדלות ויקברו אתו בקרית בית נמארה והנותר מן מלחמות הכהן הר׳ בבא רבה ואת כל אשר עשה הם כתובים בספר הימים.

du roi, tous les anciens de sa maison et tous les anciens de Constantinople le pleurèrent, et la foule était grande au moment de ses funérailles. Les Romains construisirent plus tard une église sur son tombeau.

Après la mort de Baba le Grand, le roi Philippe fit venir Lévi, fils de Baba, et lui donna une paire de robes. Il lui rendit tout ce qui avait appartenu à son père en fait de vases d'argent et d'or et de vêtements. Lévi partit avec l'ami de son père, le bon Juif ; le roi envoya aussi beaucoup d'hommes pour les escorter. L'ami de Baba fit comme il lui avait promis, il ne se sépara pas de son fils jusqu'à ce qu'il l'eût ramené dans sa ville natale. Aussitôt que Lévi fut arrivé dans son pays, les Samaritains furent remplis d'une grande joie. Lorsqu'il fut arrivé à Namara, tous les Samaritains vinrent pour le saluer, de sorte que la terre et les vallées furent remplies d'hommes. Il resta toute la journée, allant dans chaque famille — tous se réjouissaient de lui et chacun le saluait séparément — il n'entra chez lui qu'après le coucher du soleil. Puis il récita la prière du soir et, l'ayant terminée, il s'étendit sur son lit pour se reposer de la fatigue du voyage, sans avoir mangé ce jour-là. Les gens de sa maison ayant appris que Lévi avait terminé sa prière, lui apportèrent du pain sur une table dressée. Ils le virent étendu sur le lit et, s'étant approchés pour le réveiller de son sommeil, ils le trouvèrent mort (que Dieu soit satisfait de lui !). Ils poussèrent de grands cris et le pleurèrent beaucoup, puis ils l'enterrèrent à Beth-Namara. Le reste des guerres du prêtre Baba le Grand et de tout ce qu'il fit est écrit dans les annales.

(*A suivre.*)

LES « DINIM » DE R. PÉREÇ

R. Péreç b. Elia de Corbeil, un des derniers Tossafistes, a eu une fortune qui n'est pas rare dans l'histoire : on le loue beaucoup, on le lit peu; il est souvent invoqué et insuffisamment connu. Ses ouvrages ont subi, en partie, des remaniements qui les rendent méconnaissables; ils ont disparu, en partie, victimes du temps et de la fatalité qui s'est abattue sur toute la littérature juive. Au nombre de ces ouvrages perdus on comptait jusqu'ici les *Dinim*. On n'en connaissait pas de manuscrit; aussi la critique avait elle renoncé à croire à la préservation de cet écrit et s'était-elle contentée d'émettre, grâce à certains indices, des conjectures sur sa forme et son contenu. Mais ces recherches, n'étant pas établies sur la connaissance du livre même, ne pouvaient donner de celui-ci qu'une image très vague. Nous ne sommes plus réduits aux hypothèses, car l'œuvre elle-même existe encore. C'est d'après un manuscrit que j'ai sous les yeux que je vais donner des renseignements plus précis sur la forme de l'ouvrage, son contenu et son importance dans l'histoire de la littérature.

I. Le contenu du manuscrit.

On sait par S.-D. Luzzatto[1] que le « Collegio rabbinico italiano » possède un manuscrit en parchemin du *Semak*. Ce manuscrit de 17×12 c. (dont 7×5 de bande) contient aujourd'hui 300 feuillets[2] de 21 ou 22 lignes; il a perdu quelques feuillets au commencement, probablement à la suite d'un incendie dont les traces sont, d'ailleurs, bien visibles aux premières et aux dernières pages[3]. Cependant le texte n'est pas entamé; la table des matières

[1] אגרות שד"ל, p. 669.
[2] Paginés par moi.
[3] Les 1er, 4e et 5e feuillets.

du *Semak*, qui remplissait les premières pages, est répétée à partir du feuillet qui est maintenant le cinquième. Il faut déplorer la perte d'un grand nombre de renseignements sur les familles des premiers possesseurs du ms., indications dont les premières pages sont pleines. De plus, le manuscrit a beaucoup souffert de l'humidité.

Le texte du *Semak*, avec les gloses de R. Péreç qui y sont insérées, n'a pas été copié avec soin, et les propriétaires du manuscrit, surtout le savant qui en fut le premier possesseur, ont cherché à combler de nombreuses lacunes qui s'étaient produites surtout par homéotéleuton; le manuscrit contient cependant un grand nombre de bonnes leçons, et ses précieuses variantes pour les noms des autorités citées, ainsi que la distinction le plus souvent très minutieuse entre les gloses de R. Péreç et le texte du *Semak*, lui donnent une certaine valeur. On trouve encore, de la main du premier possesseur, quelques longs extraits du ס' המנהל, qu'il a consignés dans la marge en face des passages correspondants. Le copiste, Yekoutiel b. Yehouda Anaw [1], est d'origine italienne; le manuscrit a été écrit pour son maître Nahtan b. Abigdor, au commencement du XIVe s. La formule du divorce, f° 114 *a* (*Semak*, § *187*), est datée de Fleurance-sur-Gers [2], mercredi 22 Tébet 5067 = 28 Décembre 1306.

Le *Semak* s'étend jusqu'au f° 240 *a;* au f° 240 *b* se trouve le post-scriptum de l'auteur et du copiste. Sur le feuillet suivant on lit ces mots, ajoutés sans autre titre : הילך סימני הדינים מהר פרץ נע׳ והילך מסכת חולין.

Suit alors, de la même main, un index des *Dinim de R. Péreç,* lequel contient les premiers mots du texte et le numéro d'ordre correspondant (jusqu'à 248 *b*).

Les Dinim sur	*Houllin*	embrassent	les nos	1-98 [3]	(249-266 *a*).
—	*Sabbat*	—	—	99-144 [4]	(-271 *b*)
—	*Aboda Zara*	—	—	145-209 [5]	(-285 *b*)
—	*Eroubin*	—	—	210-241 [6]	(-291 *b*)

[1] Vogelstein u. Rieger, *Gesch. der Juden in Rom*, I, 458.

[2] פלורנצא על נהר יירץ ועל מי מעיינות. Je dois les indications qui m'ont permis d'identifier cet endroit à l'obligeance de M. Gross.

[3] D'après la numérotation exacte dans le texte ; le n° 63, dans l'index, est sauté ; dans le texte, le titre est le suivant : הלכות אסור והיתר, ce qui ne se rapporte qu'aux nos 1-56 ; cf. chap. v.

[4] Les nos 122 et 123 de l'index sont réunis, dans le texte, en un seul article, de sorte qu'à partir de cet endroit la numérotation redevient exacte.

[5] Dans l'index exactement jusqu'au n° 210, parce que le copiste, dans le texte, a laissé, après 168, un *din* sans numéro.

[6] Dans l'index, le n° 221 du texte est sauté, la numérotation redevient donc la même.

Les Dinim sur	*Baba Mecia*	embrassent les	nos 242 - 260	(-294 *b*)
—	*Pesahim*	—	— 261 - 275	(-295 *b*)
—	*Nidda*	—	— 276 - 295	(-298 *b*)
—	דיני דירושלמי	—	— 296 et 297	(-299 *a*)
—	*Moed Katan*	—	— 298 - 307	(-300 *b*)

Enfin, on lit aux סימנים 308 : דין אם שחט לחבירו ונתנבלה, et 309 : דין דשום אסמכתא לא קניא ; mais le texte, au lieu de ces deux passages, contient, après 307, la réponse à une consultation : תשובת רבינו פרץ נ"ע על חלב הרבה שהיה תלוי בקיבה ומלחוהו עם הרבה בני מעים, qui n'est pas terminée. Le manuscrit, à la fin comme au commencement, est incomplet, et, comme la dernière feuille de parchemin est entière, on ne saurait dire combien il peut manquer de pages.

Chacun des 307 paragraphes commence par le mot דין, et l'ouvrage entier a reçu, de ce fait, le nom de *Dinim*. Cette désignation ne doit pas nous faire songer à des décisions claires et courtes, systématiquement ordonnées : une telle codification, comme Maïmonide l'a exécutée de main de maître, aurait trop répugné à l'esprit d'un Tossafiste français. Au contraire, l'ordre adopté, qui suit les traités et non les matières (comme le montre le titre singulier : Dinim du *Yerouschalmi*, qui aurait pu tout aussi bien être : Dinim sur *Yebamot*), indique déjà que nous avons affaire à un genre littéraire tout autre. Les Dinim suivent étroitement l'ordre des questions traitées dans le Talmud aux passages indiqués ; ils supposent connue la marche de la discussion, ainsi que les explications essentielles de Raschi et des premiers Tossafistes français ; aussi, pour qui ne connaît pas ces commentaires, les Dinim sont-ils le plus souvent entièrement incompréhensibles. Ils contiennent : *a*) ou des décisions très brèves, empruntées au Talmud lui-même, *b*) ou bien des décisions qui utilisent déjà les commentaires, *c*) ou encore l'auteur décompose le sujet à la manière des *Tossafot* et de la discussion dégage la décision.

Quelques exemples mettront mieux en lumière cette méthode caractéristique :

(*a* N° 74 דין דאין הלכה כר' שמעון דאמ' עד שתינקב לבית הסימפונות.

N° 126 דין דאין הלכה כר' יוסי לא בהילמי ולא בלחים ואם כן מותר לעשות מי הילמי מועטים כדמשמע פרק שמונה שרצים.

N° 211 דין דעתה מותר לעשות לחיים בחצירות בקנים פחות משלוש וכן נהגו העולם משום דקנים עדיפי.

N° 227 דין דהלכה דמבטלין וחוזרין ומבטלין.

N° 244 דין דהלכה כרב׳ ששת דאמ׳ הילך פטור אע״ג דר׳ חייא פליג עליה מ״מ הילכתא כוותיה דסתם מתניתין דהשואל קאי כוותיה דקאמ׳ ועוד הילך הוא.

(b N° 80 דין שמותר לשלוח ידך על ידי נכרי במנוקרת ואף בלא סימן.

N° 247 דין דרבינו יצחק בר׳ אשר פסק הלכה כרב ששת ואם דבר הבא מחוץ לתחום אסור לכל בני הבית ואינן יכולין לומר לא בשבילינו בא כי אם בשביל בעל הבית דמאי אדעתי׳ דכל בני הבית בא כדאמרין פרק שלישי דעירובין.

N° 252 דין שאנו מונים בכל עניין אם כן בכל עניין הוי בכדי שהדעת טעה וצריך ליזהר.

(c N° 84 דין דבר בשר לגבינה צריך הפסקה ואינו יכול לאכול גבינה כשאכל בשר רק לסעודתא אחריתי ותוספות פי׳ אפילו סילק השולחן ובירך דמותר דלא פלוג רבנן אבל רב אלפסי פי׳ שש שעות ורבינו פרץ נ״ע פירש דלאו דווקא שש שעות אלא כשהיא רעב מותר לאכול אבל מכל מקום יקנח פיו.

N° 123 דין שמתוך שפרש״י שפי׳ שאותן ציצין שפירשו כלפי מעלה פירוש הקונ׳ שפירשו כלפי ראש האצבע קורא למעלה ואותם שפירשו כלפי היד קורא אותם למטה ור״ת אומ׳ איפכא ומתוך כך מספקא ליה לרבינו יצחק הילכך יש לאסור בכל עניין מספק וכן פירש הרב ר׳ יוסף דבנשיט.

N° 297 דין דר״ת פוסק דאין הלכה כר׳ שמעון דאמ׳ דקברי גוים אינם מטמאין באהל משום דהלכ׳ כרשב״ג משו׳ דאמ׳ כל מקום ששנה רבן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו במתניתין ותנן במס׳ אהלות ר״ג דפליג עליה דאיכא התם אמר רשב״ג עיר הגוים שחרבה אית בה משו׳ מדורות הגוים ואם כן יש ליזהר לכהנים שלא לעבור על קברי גוים אך במדורות אין לחוש כדאמ׳ בירושל׳ אין מדורות בחוצה לארץ דלא החמירו לגזור.

N° 112 דין מתוך שפירש רשב״ם דעירוי ככלי שיני ור״ת אומר ככלי ראשון ומספקא לן היכי הלכתא ואזלינן לחומרא ולגבי הגעלת כלים אין להגעיל על ידי עירוי משום דעירוי ככלי ראשון וכלי ראשון מבשל והיא לא נמלחה אם כן היא אסורה ואם כן צריך למוגלה בכלי שני ואותם חביות של גוים דמשתרי בעירוי אם יקלוף הנסרים מבפנים סגי בכך בלא עירוי דהא.. משום דאותה קליפה... וכן עבד רבינו יצחק עובדא בנפשיה.

N° 216 דין שנפירוש רבינו יצחק שפירש דטעמא דבעינן כדי שיעשו משום שלא יאמר לגוי ועושה יש לאסור גם ביום טוב שיני גזירה שמא יאמר לגוי ביום ראשון לך והבא ביום שיני ולכך אסור לאכול עד כדי שיעשו מן החול ואז ליכא למיגזר כיון שהוא עצמו יכול להביא. ואלו הדינין דבר הבא מניילא... אם יש חששא דמחובר... אבל אם אין כן חששא דמחובר... ודברנו כשהגוי... בשבילו אבל אם הוא בשביל ישראל... ואם יש במינם במחובר... ובדבר שאין במינו

במיחובר... אבל לישראל אחר מותר... ומפי מורי שמעתי בשם רבינו יחיאל נ"ע דאם יום טוב ביום ראשון וביום שיני דשרי דליכא למיגזר שמא יאמר לגוי מקודם שלשה ימים

N° 239 דין שצריך להניח תפילין על זרוע למעלה מן המרפק שקורים גודא (coude) בלע' למעלה הימנו לצד הגוף כדאמ' תלמידי חכמ' שמניחין תפילין בזרועות ולמעלה מן המרפק קרוי זרוע שהרי במסכ' אהלות אמרי' וחשיב איברי הגוף וחשיב יד קנה ומרפק וזרוע ואם כן על כרחיך זרוע הוא למעלה מן המרפק דאינו קרוי זרוע כי אם קנה. ותפילין הואיל ואתו לידן נימא בהו מילתא לשל יד. .

En rapports étroits avec le Talmud, nos *Dinim* n'agitent pas seulement le sujet principal d'un traité, mais aussi *a*) les questions débattues au cours de la discussion, et *b*) celles-là même qui, d'après la méthode des *Tossafot*, peuvent être examinées en cours de route, pourvu que le texte du Talmud en fournisse l'occasion :

a) N° 87 דין מים שהגבל מדיח ידיו כשירין לנטילת ידים אבל מים ששרה בה פתו וכן מים שהודחו בהם קערות אין נוטלין בהם את הידים.

N° 180 דין שמצוה להניח נר חנוכה למטה מעשרה כדפשיט פרק שיני דשבת דנהי דדחי הפשיטותא מכל מקום אנן הכי קא קיימא לן משום דלא סמכינן אשינוייא דחיקא.

N° 269 דין דהלכה כר' יוחנן דאמ' מעשה איליפס חייבין מדלא חשיב להו בהדי ריש לקיש לגבי ר' יוחנן וכן הלכה דתחלתו סופגנין וסופו סופגנין דפטור מן החלה ואין מברכין... תחילתו עיסה... חייבין בחלה. וברכת המוציא נראה לרבינו יחיאל דמברכין ומביא ראיה מימנחות כאשר פי' במס' פסחים פרק כל שעה ומיהו הני ורמזיש... אבל חייבין בחלה... דתחלתן עיסה ורבי' יחיאל היה מצודה לאשתו להפריש חלה בלא ברכה כדאמרי' במס' חלה העושה עיסתו כדי לחלק פטורה מן החלה.

b) N° 133 דין שמותר לשתות בתענית לאחר שישן ואין קבע לשתיה ואף כי לא התנה ודאי אכילה אסורה כי לא התנה אבל אם התנה אפילו אכילה שרי.

N° 214 דין שצריך ליזהר שלא לכבות הנרות שהודלקו בבית הכנסת ביום הכיפורים שקורין צירגיש עד לאחר הבדלה דבעינן נר ששבת ואותם בני אדם שאין להם צירגיש (cierges) צריך להדליק נירות ששבתו שהודלקו מערב יום הכיפורים.

N° 275 דין שטוב לתת מפה במים ערב תשעה באב שמתוך כך הוא נזכר ולא ירחוץ פניו ידיו ורגליו והא ודאי אסור לפיכך נהגו העולם לישול מפה.

De là vient que nous avons des décisions sur plus de matières

que de traités, que nous trouvons des Dinim sur le même sujet dans des traités différents (p. ex. sur תפלין : 60 et 237 sqq.), et, aussi, que certains sujets sur lesquels il y a des dinim dans un chapitre spécial sont examinés, non à leur place, mais dans un autre traité (p. ex. פסח dans nos 31, 139, 167; יין נסך dans 247; איסור והיתר dans 255-256, 258-259).

Si nous voulions chercher un ouvrage analogue à ces Dinim, nous ne saurions mieux le comparer qu'aux סימנים qui se trouvent au début du *Séfer ha-Terouma.*

II. Les vestiges des Dinim dans la littérature halachique.

On ne saurait concevoir le moindre doute sur l'authenticité des *Dinim* : ils sont bien, comme le texte l'indique, l'ouvrage de R. Péreç, ouvrage qui était intitulé *Dinim.* Cet auto-témoignage est confirmé d'une manière irréfutable par la comparaison du manuscrit avec les citations des *Dinim* de R. Péreç que l'on trouve dans la littérature.

1. Dans *Kolbo*, n° 96, ה' יין נסך (éd. Venise[1], 1547, f° 106 *d*) on lit : כתב הר"ף ז"ל בדינין שלו אומ' ר"י שאותו דיו צלול שלוקחין מן הגוי אסור לכתוב ממנו משום... אבל ר"ת מתיר משום כך... ומכל מקום נכון להחמיר... שלפעמ' נותן קולמוסו בפיו והדיו עליו שנעשה מיינם, ce qui se retrouve mot pour mot, à part quelques divergences plutôt orthographiques (comme הך au lieu de כך, ou מיין של גוים, à la fin), dans les *Dinim*, *Aboda Zara*, n° 161.

2. *Ibid.*, f° 107 *c* : כתב הר"ף ז"ל בדינין שלו הני מאני דקוניא פ'... אם יש בו יין ונגע בו הגוי [סגי] בשכשוך והא דקאמר... דצריכין עירוי היינו דוקא... אבל פירש"י... ונוכל לומר דלכתחלה... אבל בדיעבד אם שכשוהו... מותר כך פי' ר"ת, ce qu'on lit, avec des différences peu importantes dans la rédaction, dans les *Dinim*, n° 166.

3. *Ibid.*, 97, ה' עכו"ם (107 *d*) : והר"ף כתב בדינין שלו ועתה מותר לשאת ולתת עם הגוים אפי' ביום אידם דנהי דאמר'... היינו דוקא... אבל גוים שבחו"ל שאינם אדוקין... וקים לן בהו... וכי האי גונא שרי כדמפ' בפ"ק דע"ז, est conforme au premier des *Dinim* sur *Aboda Zara*, n° 145.

4. *Ibid.*, f° 108 *b* : מותר להתרפאות מן הגוי... וכן נמי כתב הר"ף ז"ל :

[1] Un grand nombre des passages qui suivent ont été, dans les éditions postérieures, tronqués ou retranchés par la censure et, pour ce motif, ils ont échappé jusqu'ici aux historiens de la littérature.

בדינין שלו ; le fond est semblable aux *Dinim*, nos 153 et 154, comme le montre le rapprochement suivant :

Dinim, 153 et 154.

דין להרפאות מגוים וכן הדין אם הוא בריא אכן יש לו מיחוש אסור להתרפאות משום שמא יזיקינו כדפרישית לעיל אבל אם הוא חולה אם הוא חולה שיש בו סכנה אסור להתרפאות ואם אין בו סכנה מותר להתרפאות והא דאסרינן פרק שיני דע"ז להתרפאות מהם היינו דווקא ברופא שאינו מומחה אבל ברופא מומחה לרבים מותר להתרפאות בכל ענין ועל זה אנו סומכין מדי יום יום להקיז דם מן הגוים וגם מתרפאין מהם וכן הפסק בכל ישראל.

דין שאנו מתרפאין מעצי אשירה שאסור ודווק' כשאומר לו הגוי שלא יועיל לו אלא של עבודה זרה אם ישמע לגוי אבל אם אומר לו הגוי אם תוכל תביא לי אילן פלוני ולא הזכיר לו שום אשירה ולא יכול למצוא מאותו מין אלא מאשירה שלע"ז מותר ליקח ממנו כיון דאפילו לא היה מעצי אשירה כמו כן היה מועיל וכמו כן נראה שאין ללמוד מהם שום לחש דשמא הוי בשם ע"ז ואל תתמה שהרי כת' משגיא לגוים ויאבדם.

Kolbo.

מותר להתרפאת מן הגוי חולה שאין בו סכנה ואם הוא מומחה אפילו יש בו סכנה מותר וגבי הקזת דם רובן מומחין הן אבל מן המינים ומן הגוי שיאמ' להם שם עבודה זרה אסור וכן נמי מגוי שיאמר ליקח מים של עבודה זרה או מן אילן פלוני שלפני עבודה זרה אסור ודוקא היכא שיאמ' הגוי שלא יועילו מים אחרים ולא עצים אחרים כי אם שלפני עבודה זרה אבל אם אמר הגוי קח מן המים או מן עצי אילן פלוני ולא הזכיר לו שום עבודה זרה ואין האילן מצוי כי אם שם מותר ליקח משל עבודה זרה כיון שאלו היה מוצאו במקום אחר היה מועיל כך איתה בירושלמי.

5. *Ibid.*, f° 109 *a* : וכתב הר"ף[1]... ובדינין שלו מצאתי נירות של שעוה שמדליקין... מותרין לאחר שכבה אותן הגלח... וחתיכות של שעוה... מותרות... ומשל תקרובת נמי ליכא... וכרות שנותנין לכומר... והמלבושים שקורין שוברי פליץ... ואותן גבינות... והמחתות... וצריכין בטול כך פי' רש"י ז"ל. Tout ce long exposé est textuellement reproduit dans les *Dinim*, au n° 178, sauf que נמי ליכא est suivi de ces mots : דהא בעינן כעין פנים פי' כמו ששוברין צוארה שלבהמה[2],

[1] Voir הגהות סמק, au § 69 ; le texte de la citation, dans *Kolbo* et *Orhot Hayyim*, II, 230, ne concorde pas, il est vrai, avec les éditions du *Semak*, mais il est entièrement conforme à notre ms., § 67, p. 38 *a*.

[2] Ces divergences, d'après Tossaf. sur *Ab. Zara*, 50 *a*, *s. v.* בעינן.

qu'après גביעות se trouve l'explication : שקורין קליאץ (calice), et qu'à la fin on lit l'indication : כך פירש רשב"ם בשם רש"י.

6. *Ibid.*, immédiatement après : דין אחד מדיני הר"ף ז"ל מוהר' ליכנס לע"ז היכא דאיכא פיקוח נפש וכו', ce qui est emprunté aux *Dinim* sur *Sabbat*, n° 130.

7. *Ibid.*, n° 100, אס' מאכלות, f° 112 *b* : והר"ף ז"ל כתב בדינין שלו : נהגו העם היתר בפת של גוים ויש לסמוך על הירוש'..., porte, dans le ms., le n° 170.

8. *Ibid.*, f° 112 : וכתב הר"ף ז"ל [1]... וכתב עוד בדינין שלו דין אוכלי יבלא"ש וברצדיל"ש שהם מותרים דאי... אבל אותן ניבלש יש אוסרין... אבל ר' יחיאל התיר אותן שאומ' שכיון שנאפות כמין פת... וגם לפעמים שקובעין סעודתן עליה' בפורים ומצריכין על' ברכת המוציא יש להם דין פת, se trouve, toujours à part quelques petites divergences dans le texte, dans les *Dinim* sur *Houlin*, n° 78.

9. *Ibid.*, 106, בשר בחלב ה' (f° 123 *c*) : כתב הר"ף ז"ל כשמוליכין סכינין בבית הגוי להשחיזן אם הניחם... צריכין הגעלה אבל ר"ת אומר... ואותן סכינין שמוליכין העבד'... יש להחמיר... כי דבר ברור הוא כי כשהגוי... נותנ' לו נבלה וחותכה בסכינו ע"כ. עוד כתב יש להזהר שלא להניח קדר' בבית הגוי וכן קערות וכן כשנותנין... שאם ידיחנה צריך הגעלה עוד כתב שאין לחוש אם הישר' הולך לשוק... אם יניח הקדרה... דלא חיישינן... ואעפ' שהודיענו שהפליג דלא דמי... דלמא מהדר אפיה הישרא' דהיינו דוקא... אבל לשים [דבר [2]] דלא מריח כלל אין לחוש עכ' לשו' בספר הדינין שלו. La première partie jusqu'à צריך הגעלה représente dans les *Dinim* le n° 174, le reste concorde avec le n° 146.

Il résulte incontestablement de ces citations que l'auteur du *Kolbo* a utilisé les *Dinim* sur trois traités au moins. Mais nous n'avons pas épuisé la matière ; on trouverait encore un plus grand nombre de passages où le *Kolbo* et le recueil *Orhôt Hayyim* [3], apparenté au *Kolbo*, enregistrent, sans en indiquer la source précise, des enseignements de R. Péreç empruntés à nos *Dinim*.

A ma connaissance, les *Dinim* ne sont jamais mentionnés dans *Orhot Hayyim* [4] ; on n'en voit pas moins — et beaucoup

[1] הג' סמק, 223, dont le contenu est conforme au *din* 173, bien que le texte soit différent. Voir à la fin du chapitre.

[2] Corrigé d'après le ms. des Dinim.

[3] Sur les rapports qui unissent ces deux ouvrages, nous renvoyons à Luzzatto (אגרות שד"ל, p. 1233), et à Gross (*Gallia*, p. 420) ; cette question sera définitivement tranchée après la publication de la deuxième partie du *Orh. Hay.* Mais c'est considérablement avancer la solution du problème que de démontrer l'existence d'une source commune aux deux ouvrages, et d'ailleurs, comme nous le verrons, inconnue.

[4] Outre les fascicules publiés jusqu'en 1901, j'ai pu prendre connaissance de quelques feuilles d'impression, grâce à M. Schlesinger, que je remercie vivement de son aimable communication. Il désigne la première partie éditée à Florence en 1750, II la seconde en cours de publication sous les auspices de la Société Mekizè Nirdamim.

plus souvent encore que dans le *Kolbo* — le secours prêté à l'auteur par les règles de R. Péreç. Entre le grand nombre de citations qui s'y trouvent et dont la recherche sera singulièrement facilitée par ce qui suit, nous choisirons ici quelques exemples instructifs et démonstratifs.

I. Des règles qui sont connues dans la littérature comme appartenant à d'autres autorités sont mentionnées comme étant de R. Péreç, parce qu'elles sont empruntées mot pour mot aux *Dinim* de celui-ci :

Kolbo, nº 33, fº 36*c*, et *Orhot Hayyim*, *Eroubin*, nº 46 (I, p. 60*b*) : כתב הר"ף ז"ל עיר מוקפת חומה ישר' הדר בה יחידי מות' לטלטל וכו' אבל אם היו שנים... Ce passage se trouve dans le *Tachbeç* (nº 74) qui y est cité ensuite, mais il est cependant considéré comme un enseignement de R. Péreç, parce qu'il est reproduit ici d'après les *Dinim* (nº 230).

O. H., שבת, 111 (I, 84*b*) : וכתב הר"ף ז"ל שמותר להחזיר הרצועות לסרבל כשניתקו מהסרבל דהוו להו עתיקו דשרי, est attribué à R. Péreç, d'après *Dinim*, 115, bien que ce soit l'opinion du ר"י, d'après Tossaf. *Sabbat*, 48*a*, *s. v.* הא.

Ibid., כלאים (II, p. 220) : והר"ף ז"ל כתב אסור לקשור ב' פרדות בקרון. Ce passage se retrouve, exactement dans les mêmes termes, dans le *S. ha-Terouma*, nº 37 (*Kolbo*, 145, nº 20), mais est tiré des *Dinim*, nº 12, avec cette addition : וכן לקשור פרדה אחר העגלה... וכן אותם היהוד' הצדין.

Ibid, ביאות אסורות (II, p. 105), on lit : ובירושלמי אוסרין לישא אשת חמיו מפני מרא' העין וכתב הר"ף ז"ל שמעשה היה בפרואניש באחד שרצה לישא אשת חמיו והיה טבחו טבוח ויינו מזוג והפסיד ר"ת כל הסעודה ; c'est ce que R. Péreç dit dans les mêmes termes dans le *Din* 295 et c'est à lui que l'auteur de *O. H.* a fait l'emprunt, bien qu'il ait pu trouver le passage, comme l'indique la note *ibid.*, dans un grand nombre d'autres sources.

Ibid., טהרת הנדה (p. 147) : הר"ף ז"ל כתב מעשה היה במלאון באשה... והורה ר' משולם... ושלח לו ר' תם. Le récit de ce conflit entre ces deux docteurs est donné d'après *Dinim*, nº 286, bien qu'on puisse le lire dans trois autres passages [1].

Ibid., יין נסך (p. 245) : כתב הר"ף ז"ל אותן גרים המתגיירים מדעתם ברצון נפשם לא בעו שקוע ומיד אחר טבילה ומיה (*sic*) מותר לשתות עמהם בכוס אחד ומגעם שרי וכן נהגו באספניא שמיד שמלו הגוי נוגע ביין וכן הלכה דגרים בזמן הזה כתינוק בן יומו לפי שאינן יודעים בטיב נסוך וכיון שטבל ומל אין לנו מה לעשות עוד. גר תושב מגעו

[1] Cf. *ibid.*, rem. ה, et les Consultations de R. Tam dans le *S. Hayaschar*, éd. Rosenthal, p. 91, 96.

מותר בשתיה לפרש"י ז"ל ע"כ. Ce passage, qu'on pouvait tout aussi bien trouver ailleurs, est pris au *din* 189, dont il reproduit les expressions et jusqu'aux inexactitudes relevées par l'édition.

II. Des règles citées au nom de R. Péreç et que nous avons souvent cherchées en vain dans les œuvres connues de ce rabbin et dont, en général, on ne pouvait pas jusqu'ici indiquer les sources, se retrouvent littéralement dans le *Dinim*.

Orhot Hayyim, תפילין, 15 sqq. (I, 7 *d*), utilise d'abord les gloses du *Semak*, § 153, mais la citation : והר"ם כתב שאין צריך לקושרו בכל יום אבל מ"מ צריך להדקו (16 fin), est prise au *din* 60.

Ibid., 26 (p. 9 *b*), nous lisons, d'après *Hag. Semak* (éd. Crémone, p. 55 *b*, 5) : וכתב הר"ם ז"ל ובשל ראש שהן ד' קלפים חתוכים אומ' הר' שמחה חזן מחאונה[1] בשם הר' יחיאל האין לחוש בסדר כתיבתן מיהו נהגו להקפיד כותבי תפילין ; ensuite on lit, d'après *din*, 237, עוד כתב הר"ם ז"ל צריך שיהיה רוחב הבית של תפילין יותר מאצבע לכל הפחות מדקאמר במסכת עירובין שערו היה נראה בין ציץ למצנפת אלמא משמע דציץ היה מקומו במקום הנחת תפילין ובשבת אמרינן דציץ היה רחבו ב' אצבעות וא"כ רוחב התפילין לכל הפחות יותר מאצבע דאם לא היה אלא אצבע א"כ היה בראש מקום להניח תפילין ומקום הציץ ב' אצבעות ע"כ.

Or. H., מילה 7 (II, p. 8) : כתב הר"ם ז"ל מעשה באדם אחד שנתן בנו למוהל... ובא מוהל אחר... Ce passage, pour la référence duquel l'éditeur n'a pu indiquer que des cas analogues, mais non un texte précis de R. Péreç, se trouve dans *Dinim*, n° 97.

Examinons, enfin, un passage très intéressant pour nous : *Or. H.*, ה' נדה, (II, p. 135), il est dit : כתב הר"י מקורביל ז"ל ובתוך ו' עונות שלמות... וביאר הר"ם ז"ל וכן יום שמשלימות הששה עונות אינו מן הספירה דז' נקיים דכיון דתחלתו תוך ו' עונות שוב אינו יכול להיות מן המנין דהא בעינן כולן בטהרה. ונשים שלנו כולן זבות וכופרות ז' נקיים ולא תתחיל ימי לבונה עד אחר ד' ימים לשמושה כיצד שמשה ליל מוצאי שבת וראתה [למחר ביום א'] יום ה' תתחיל לספור... ואם כן אם פלטה... ליכא ו' עונות שלמות. ונשים שמקומנו נהגו שלא לטבול עד יום שמיני ללבונם וביום ה' לשמושם מתלבנות...

[1] Ce nom, qui manque dans le *Semak* imprimé, se trouve aussi dans le ms. (§ 150), mais sans indication de lieu. Que חאונה soit une corruption, contraire à toutes les règles de la paléographie, pour Dijon, et qu'il s'agisse ici de Simha Hazan de Dijon (cf. Gross, *Gallia*, 152), cela ne souffre pas le moindre doute. R. Yehiel doit avoir longtemps vécu et enseigné à Dijon ; la glose du *Semak*, § 223 (Crém., p. 114 *b*, 1) est ainsi conçue dans le ms., p. 176 *b* : משום דדרך הברזא... ונראה בעיני כי בדיגון ראיתי מעשה שאסר מור' רבי' יחיא'... Le ms. de Parme 2907 (De Rossi, 87) porte aussi : וכמדומה שראיתי בדיון מעשה שאסר וכו'. — C'est dans ce sens qu'il faut résoudre la difficulté soulevée par Graetz, *Geschichte*, 3e éd., VIII, p. 109, sur Ascheri, *Yebamot*, IV, 6 : וכן הורה ה"ר יחיאל ב"ר יוסף מפרי"ז מארץ היון, en corrigeant היון en דיון : Dijon. Cette solution me paraît plus vraisemblable que celle qu'a proposée Gross, *Gallia*, 527.

ואם רוצה שיהיה יום ה' ממנין ז' צריכה ללבוש מבעוד יום חלוקה
או ביום ד' כשתעמוד ממטתה עכ"ל. Là-dessus l'éditeur remarque avec raison que cette glose manque dans les éditions du *Semak*. En effet, les mots : וכן יום שמשלימ'... כולן בטהרה se trouvent comme *glose* dans le manuscrit du *Semak*[1], de sorte que les mots ובאר הר"ף ז"ל sont exacts; le reste se trouve, avec les corrections indiquées plus haut d'après le ms., dans les *Dinim*, sous le nº 280.

Le résultat de ces comparaisons peut être ainsi formulé : les recueils *Orhot Hayyim* et *Kolbo* contiennent des règles empruntées à un texte identique à notre manuscrit des *Dinim*, et ces règles sont citées souvent, sans indication particulière, avec les autres ouvrages de R. Péreç.

Si, dans beaucoup des exemples indiqués, les gloses et les *Dinim* sont utilisés dans un même texte, la supposition qui vient immédiatement à l'esprit, c'est que les unes et les autres appartiennent à une œuvre halachique plus considérable, et que les gloses ou les *Dinim*, ou même les deux à la fois, ne sont que des extraits de cet ouvrage. Toutefois, cette hypothèse n'est nullement fondée. Sans même parler de ce fait qu'on ne verrait pas qui aurait pu effectuer cette séparation rigoureuse, les citations 5 et 8 du *Kolbo* montrent que, là déjà, les deux ouvrages sont distincts. Mais la différence est encore plus marquée, si nous comparons des citations qui font partie de tous les deux ouvrages en question :

Or. H., חמץ ומצה (I, 70 *b*) = *Dinim*, 261.	*Hag. Semak*, § 98[2].
שאסור לאכול ליל י"ד קודם בדיקת חמץ דלמא אתי לאמשוכי	ונראה דכמו כן אסו' לאכול מתחלת הלילה
Or. H., טהר' הנדה (II, 145) = *Dinim*, 284, *fin.*	*Hag. Semak.*, § 293[3].
והר"ף ז"ל כתב אם יש לה קוץ ברגלה אם נכרת חוצץ	מזה יש ללמוד על קסם התחוב בבשר דאין לחלק בין קסם לחץ

Si l'on compare, en outre, les *Dinim*, 269 et 216, cités plus haut avec les passages parallèles du *Semak*, 151 (48 *b*) et 194 (80 *a*) et la citation qui est faite dans le *Kolbo*, on comprend

[1] Même le mot שלמות, contesté par l'éditeur dans le texte du *Semak*, est ajouté dans le ms. en marge; il se trouve aussi, d'ailleurs, dans le *Kolbo*, où la glose suivante est également citée.

[2] Dans les éditions dans le texte, mais dans le ms., le commencement et la fin sont marqués comme glose par une note marginale.

[3] Cf. *Or. H.*, *ibid.*, rem. ז'.

comment, en dépit d'une conformité réelle entre les gloses et les *Dinim*, la préférence a été donnée au texte de ceux-ci.

Il ne manque pas non plus de passages où le rapport est renversé :

Kolbo, 101 (f° 113 *d*) = *Hag. Sem.*, 205.

והר"ת ז"ל כתב וז"ל ובספר רבי' ברוך פסק דשלשה דינים יש בדם בצים אם נמצא הדם חוץ לקשר ואינו על הקשר כלל זורק את הדם ואוכל השאר בין בחלבון בין בחלמון ואם נמצא על הקשר ונתפשט חוץ לקשר אז כל הביצה אסורה בין בחלבון בין בחלמון ואם נמצא על הקשר ולא נתפשט חוץ לקשר בזה יש חילוק בין חלבון לחלמון דבחלמון אפילו כל הביצה כולה אסורה ובחלבון זורק את הדם ואוכל את השאר וכן נהגו העולם.

Dinim, 79.

דין דם הנמצא בביצים וג' דינים יש אם נמצא דם על הקשר וגם נתפשט חוץ לקשר כל הביצה אסורה בין בחלבון בין בחלמון ואם נמצא חוץ לקשר זורק הדם ואוכל את השאר בין בחלבון בין בחלמון ואם נמצא על הקשר ולא נתפשט אז יש חילוק בין חלבון לחלמון חלבון זורק הדם ואוכל השאר חלמון כל הביצה כולה אסורה.

Kolbo, 100 (f° 112 *c*) = *Hag. Sem.*, 220 (f° 11 *b*)

וכתב הר"ת ז"ל ורבנו יהודה שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי ביד גוי שאין חתוי הישראל מועיל מכאן ואילך דכי היכי דאמרינן דכל שהוא כמאכל בן דרוסאי ביד ישראל אין בו משום בשולי גוים מכאן ואילך הכי נמי נימא איסכא מיהו אומ' הר"מ דאפילו נאפה ביד גוי כמאכל בן דרוסא ומותר אע"ג שקרוב לגמור כל אפיתו מ"מ כיון שמשביח עוד באפיתו מועיל בו חתוי של ישראל להכשירו וסופו ביד ישר' קרינא ביה כיון שמשביח עוד באפיה עכ"ל הר"מ וכן עשה מורי הר' יקר מעשה בשם הר"מ ומורי ה"ר טוביה היה חולק עליו מ"מ נראה פירוש הר"מ וכן נכון לעשות.

Dinim, 173.

דין שבחיתוי הישר' סגי וחתוי הוי השלכת קנה לאור דאית לן ככני בבל ולכך אנו רגילים להטיל קיסם נתנור ואם קרמו פניו של להם או של התבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אומ' רבינו יהודה מפריש שאסור משום דאמ' כל שהוא כמאכל בן דרוסאי ביד ישר' אין בה משום בשולי גוים וחתוי הגוי אינו מעלה ומוריד וכמו כן נאמ' להפך כשהוא כמאכל בן דרוסאי ביד גוי חתוי ביד ישראל שעושה אחרי כן אינו מועיל ועינו מעלה ואינו מוריד וקרימת פנים הוי כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה ומ"מ הפסק דאם השביח כלל הלחם אחר הטלת הקיסם מותר ובחיתוי שמעתי דלא בעי כוונה.

O. H., חמץ ומצה, 65 (I, 73 *a*)
Hag. Sem., 222.

והר"פ ז"ל כתב גם כן וז"ל ורבים שרוצים לומר... ומיהו קבלתי... דלא חשיב זמנו במשהו אלא בז' ימי הפסח... דאז הוי בכרת אבל מו' שעות ולמעלה אע"ג דאיכא לאו מ"מ אינו אוסר במשהו... וראיה מהא דרב... ומיהאי טעמא יש להתיר המצא שמוצאין שם חטה או שעורה כיון שנאפת קודם הפסח... וכן צלי שנצלה מבע"י ערב פסח יש להתיר מטעם זה.

Dinim, 264.

דין שאנו אית לן טעמ' דרב דלא גזר רב חמץ שלא בזמנו מין שאינו מינו אטו מינו אלא מותר ולא אסרי אלא היכא דאיכא תרי טעמי חדא דלא בדילי אינשי מיניה וטעמא דכרת ואם כן אם נמצאת חטה בתרנגולת צלויה או נמצא משש שעות ומעלה עד ליל חמשה עשר דאין צריך אלא נטילת מקום מאותו מקום שנמצאת דנהי דלא בדילי אינשי מיניה מ"מ כיון דליכא כרת לא גזר רב שלא מינו אטו מיני.

Kolbo, 60 (f° 65 *a*) = *O. H.*, חוש"ם, 9 (I, 91 *c*) = *Hag. Sem.*.

וכתב הר"פ ז"ל האידנא כל המתים מפורסמים הם לפי שהולכים שם רוב בני אדם לקוברו כך פירש התוספ' במועד.

Dinim, 299.

דין דהאידנא נהוג עלמ' לעשות ארון למת בחולו של מועד... והא דלא שרינן... מפרש בירושל'... ועכשיו כולי מפורסיננהו הואיל ואנו מתי מספר.

Dans tous ces passages, les mêmes discussions se trouvaient aussi en ordre dans les *Dinim*, mais néanmoins elles ont été utilisées par les gloses du *Semak*.

Le résultat auquel nous arrivons ainsi, c'est que les textes, dans les citations du *Orhot Hayyim* et du *Kolbo*, concordent strictement avec leurs sources, que les deux ouvrages connaissaient, outre les gloses de R. Péreç sur le *Semak* et sur le *Tachbeç* [1], les *Dinim* de ce rabbin, et, quand nous trouverons la mention d'une décision de R. Péreç qui ne figure pas dans ses ouvrages imprimés, nous serons fondés à la considérer comme extraite des *Dinim*.

(*A suivre.*) A. ELBOGEN.

[1] Que R. Péreç soit aussi l'auteur de ces gloses, c'est ce que Gross (*Gallia*, p. 570) a prouvé d'une façon incontestable. La démonstration pourrait encore être renforcée, et nous sommes fondés à établir cette règle générale : partout où *Orhot Hayyim* et le *Kolbo* disent : כתב הר"ם (R. Méir de Rothenbourg) et ensuite והגיה עליו הר"ף, וכתב עליו הר"ף, etc., les citations émanent du *Tachbeç* et des gloses sur celui-ci. On peut comparer par exemple, les nombreux passages dans ה' שבת. — Je vois après coup dans le Catalogue de la Bibliothèque du Montefiore College, publié par H. Hirscheld (*Jew. Quart. Rev.*, XIV, p. 195), que le ms. צידה לדרך de Halberstamm attribue formellement ces gloses à R. Péreç.

UNE HAGGADA ILLUSTRÉE

La Bibliothèque nationale de Paris a récemment acheté une *Haggada,* ou Rituel du soir de la Pâque juive, écrite sur vélin et datant du XVIe siècle. Ce volume, qui a reçu le n° 1388 des mss. du fonds hébreu, est intéressant à deux points de vue : il est orné de trente-neuf jolies miniatures, et ensuite il contient des poésies nouvelles. On trouvera une description détaillée du ms. et le contenu des parties inédites dans le t. XXXVIII des « Notices et extraits des manuscrits », actuellement en cours de publication. Nous mettrons ici sous les yeux des lecteurs la reproduction textuelle des cinquante scènes et figures qui servent à illustrer cette Haggada. De telles productions artistiques sont bien rares et méritent d'attirer l'attention.

Par suite d'une extension excessive du second commandement du Décalogue, qui défend de reproduire aucune image, l'art pictural était banni jadis d'Israël, surtout dans les livres sacrés. Tout enjolivement même était rigoureusement interdit dans la transcription des rouleaux de la Loi, et il faut croire que les scribes n'acceptaient pas sans regret cette défense, puisque le règlement qui leur est imposé interdit, par exemple, d'écrire la Tora en lettres d'or [1].

C'est ce qu'a fait observer dernièrement M. Gaster, dans une lecture faite devant la Société biblique de Londres à propos de la description de deux mss. lui appartenant [2]. Dans les bibles hébraïques, on ne rencontre jamais d'enluminures ni de miniatures s'inspirant de l'art byzantin, comme en ont les bibles grecques ou latines du VIIe au IXe siècle. Toutefois, à cette même époque, en dehors des rouleaux destinés aux offices, des velléités d'art se sont peu à peu fait jour ; des notes massorétiques écrites autour du texte hébreu ont pris l'aspect de lignes entrelacées.

[1] *Sofrim*, I, 10.
[2] *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, t. XXII, p. 226-239.

Pour plus d'élégance encore on est allé jusqu'à ajouter un cadre complet en encre noire.

Mais il y a mieux, le ms. du Pentateuque, or. 150 de M. Gaster, — que celui-ci estime pouvoir remonter au IXe siècle, — a les pages encadrées de cinq lignes bleues et rouges. Entre les colonnes, dans chaque espace vide, il y a trois rosettes sur fond d'or. Ces rosettes varient souvent de forme, adoptent parfois la figure d'une étoile centrale, entourée d'images polygonales et enclose dans un cercle bleu ; la circonférence est rouge, sur fond d'or. Au milieu de la marge externe, il y a de grands et beaux dessins de fleurs et d'autres ornements, tous d'une facture exquise. M. Gaster démontre, en se fondant sur la corrélation entre l'écriture et les peintures, que celles-ci sont antérieures à la copie du texte, et comme l'œuvre — dit-il — ne peut avoir été composée que pour un Mécène juif de la Babylonie, elle doit remonter au IXe ou au Xe siècle.

Un autre ms. hébreu appartenant au même savant (n° 151), contenant des fragments des Hagiographes, savoir trente Psaumes et des feuillets couverts de morceaux des Proverbes, de Ruth et de l'Ecclésiaste, présente aussi de belles illustrations sur fond d'or, mais d'un caractère tout à fait différent du précédent ms. (n° 150). Malgré ces divergences, M. Gaster ne met pas en doute l'unité d'origine des deux mss. Comme on n'a pas d'autres exemples d'iconographie hébraïque remontant à cette époque, ceux-ci en sont d'autant plus importants.

Mais à partir du XIIIe siècle, les illustrations apparaissent de plus en plus souvent dans les mss. hébreux, sous l'influence des écoles artistiques d'Espagne, d'Italie et de France. On trouve à Paris un grand nombre de rituels illustrés qui datent de cette époque, par exemple à la Bibliothèque nationale les nos 584, 586, 592-3, 617, 642-4 et 646, puis chez le prince d'Essling, un rituel illustré par Giotto [1], et un autre chez le baron Edmond de Rothschild, décrit par M. Israël Lévi [2].

De même, les images sont fréquentes dans les exemplaires de la Haggada de Pâque. Toutefois les Haggadot illustrées ne sont pas communes et on en compte dix à peine, qui sont réparties entre les plus célèbres bibliothèques d'Angleterre, d'Allemagne et de Russie et qui ont été amplement décrites dans l'édition de la Haggada du musée de Sarajewo, publiée par D. H. Müller et J. von Schlosser en 1898. Cette édition, cependant, présente une la-

[1] Voir Elkan N. Adler, *J.Q.R.*, t. XI, p. 679.

[2] Dans l'ouvrage de MM. D.-H. Müller et J. von Schlosser dont il sera question plus loin.

cune : l'auteur des notices n'a pas parlé d'une Haggada du moyen âge qui méritait une mention spéciale. Celle-ci se trouve à la bibliothèque grand-ducale de Darmstadt ; elle a été écrite par Israël b. Méïr à Heidelberg. Le ms. n'est pas daté, mais il doit être ancien, puisque, commentant un passage de la Haggada, le scribe rappelle, comme assez récent, un fait survenu l'an 4948 = 1188, relatif à la troisième croisade, et qui s'est passé à *Metzeburg*, peut-être « fort de Metz [1] ». — Il faut au moins mentionner aussi deux vieilles *Haggada* enluminées, que possède M. Elkan N. Adler, l'une du XIIIe siècle (?), ayant eu pour propriétaire un איש גר, l'autre écrite par Abraham Farissol en 1514 et enrichie d'images par Bonifacio Giovine Veneziano.

Les éditeurs de la Haggada de Sarajewo se sont attachés avec raison à reproduire les images curieuses et instructives pour la connaissance du moyen âge, et ils ont publié celles que présente la Haggada portant le n° 1,333 du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale. Cette Haggada était la seule à Paris, en ce genre, jusqu'à présent, et le *Journal asiatique* n'en avait donné qu'une analyse [2].

A notre tour de passer aux illustrations du ms. 1388. Les nombreuses scènes qui servent d'illustrations constituent, comme on dirait de nos jours, des tableaux de genre. La clarté des paysages, lorsque ces scènes se passent au dehors, leur « plein air », révèle la main d'un enlumineur habile, au pinceau délié, dont on regrette de ne pas connaître le nom. D'autres sujets, au contraire, semblent émaner d'un disciple d'une autre école ; ils montrent des accessoires au relief très marqué, comme s'ils avaient été produits avec un ingrédient assez épais, probablement avec ce que Raschi déjà désigne du nom roman אורפימנט, *orpiment* (auripigmentum). Ces peintures ne portent pas de titre ou de désignation, comme c'est le cas dans le ms. 1333, et il faut deviner à quoi elles se refèrent : au lieu qu'elles expliquent le texte, c'est le texte qui les explique.

Voici la description de toutes ces illustrations coloriées, réparties sur les deux côtés de douze feuillets :

Fol. 4*b*. Le mot הא « voici [3] » prend toute la largeur de la page ; il est formé de deux lettres d'or dessinées à la plume, historiées à tête de chien, imitation du XIe siècle, tandis que le jambage vertical

[1] Voir M. Mannheimer, dans la *Zeitschrift für Geschichte d. Juden in Deutschland*, II, 381.

[2] En 1892, t. I, pp. 172-185.

[3] Le premier mot de l'invitation faite aux hôtes : « *Voici* le pain de misère ; venez et mangez. »

gauche du ה est un poisson; le tout est sur fond de rinceau à deux

Fig. 1.

couleurs, azur et vermillon, dans un cadre à feuillage d'or aux quatre angles.

A droite, un servant costumé en soubreveste rouge, avec cape verte très étoffée et retroussée, les hauts-de-chausse verts, souliers noirs à petits crevés blancs; dans un hannap qu'il tient à la main droite, il verse à boire du vin rouge d'une bouteille en verre, au long goulot étroit. — Au-dessous, une jeune fille habillée de rouge, aux manches bouffantes, dont la chevelure brune retombe sur les épaules, lève au-dessus d'une table servie une écuelle artistement coloriée.

Fig. 2.

De l'autre côté, à gauche, arrivent deux mendiants, reconnaissables comme tels parce qu'ils sont à peine vêtus : ils se rendent à l'invitation faite par le maître de la maison, en ces termes : « Voici le pain de misère qu'ont mangé nos ancêtres en Égypte ; que ceux qui ont faim viennent et mangent. »

Le bas de la page est rempli par l'image d'une grande table, garnie de plats, de bouteilles, de coupes. A cette table sont assises sept personnes des deux sexes, sous la présidence d'un vieillard au visage émacié, coiffé d'un turban ou cape bourrelée en étoffe claire, assis dans un fauteuil au vaste dossier. Le personnage placé vis-à-vis, à droite, est coiffé d'un chaperon blanc à longue cornette rouge, selon le couvre-chef des marchands lombards du XIIIe siècle [1]. Les femmes, coiffées de bonnets roses, ont le costume du XVIe siècle, savoir des manches rouges sur corsage bleu, ou, à l'inverse, des manches bleues sur corsage rouge, costume que l'on retrouve dans les tableaux de l'école vénitienne à cette époque. Tout au milieu, un jeune homme a

[1] Voir dans Viel-Castel, *Collection de costumes, armes et meubles* (Paris, 1832), t. III, la pl. 27 qui représente « Jean de Meung offrant à Philippe le Bel sa traduction française du *Livre de la Consolacion de Boëce* » ; le prince qui se tient à droite a la tête ornée de la façon décrite ci-dessus.

sur la tête un chapeau en feutre foncé, aux bords relevés par derrière, à la Louis XI. En dehors de la table se tient un serviteur, à peu près habillé comme le serviteur décrit ci-dessus (sauf que la coiffure est plus modeste), une aiguière à la main.

Fig. 3.

Fol. 5 *a*. Le mot מה en rouge, qui est le premier du morceau מה נשתנה (« *pourquoi* cette nuit diffère-t-elle? »), puis le mot עבדים, aussi en rouge au paragraphe suivant, ou commencement de la réponse faite par le chef de maison (« *Esclaves* nous étions... »). Ces deux mots sont englobés dans un rinceau verticalement parallèle à toute la longueur de la page [1], courant sur la droite, formée d'une guirlande feuillagée à deux couleurs tendres, vert et rose.

A gauche, un rabbin coiffé d'un chaperon marron, d'où s'élève un long bonnet rouge s'amortissant en forme de fond de sac [2], vêtu d'une robe rouge, une fraise blanche au cou, chaussé de souliers découverts, écoute la question posée par un adolescent habillé de rouge et de vert. A leurs pieds est un objet un peu effacé, peut-être un pain azyme rond, à côté d'un légume vert, probablement une laitue encore munie de sa racine brunâtre, figurant sur la table comme une herbe amère, מרור [3].

Fig. 4.

[1] Voir, par exemple, Aug. Molinier, *Les manuscrits et les miniatures*, p. 272.
[2] Quicherat, *Le costume*, p. 255.
[3] Allusion à l'Exode, XII, 4.

Fig. 5.

Au bas de la page, on voit des ouvriers se livrant aux travaux de construction (Exode, II, 11).

Fol. 5*b*. En marge du texte, à droite, un bras tient une épée, זרוע נטויה (*Ibid.*, VI, 7). Au-dessous, un homme au chaperon herminé et orné d'une longue cornette à deux couleurs, paraît faire un exposé d'exégèse biblique, le bras levé dans un geste déclamatoire ou doctoral.

Le bas, dans toute la largeur de la page, montre sur un même grand canapé les cinq rabbins suivants : R. Eliézer, R. Josué, R. Eléazar ben Azariah, R. Akiba et R. Tarfon, tous coiffés du turban tuyauté ou bourrelé, avec bonnet de fond. Devant eux, vers la droite, des enfants leur montrent l'aube sous la forme de la lune dans un quart de cercle bleuâtre. Les rabbins ont discouru toute la nuit sur les détails de la sortie d'Égypte, jusqu'à ce que surgît l'aurore, sans qu'ils s'en aperçussent. Dans le ms. 1333, cette scène est aussi figurée ; mais l'aube y est moins heureusement représentée, par un disque rouge sang sur un ciel bleu foncé.

Fol. 6*a*. A droite, dans un fauteuil à dossier carré, est assis un homme à cheveux blancs, à la robe noire, représen-

Fig. 6.

tant R. Eléazar ben Azariah, qui prononce un discours, ayant en main un livre blanc à la tranche rouge. C'est ce rabbin qui, ayant pris la parole, expose qu'avant la prédication de Ben-Zoma, on ne s'entretenait pas encore de la sortie d'Égypte, le soir.

Au-dessous, un homme à la tunique vert foncé est à genoux : il rend grâce à l'Éternel.

La *Haggada* rapporte ensuite les différentes expressions dont le Pentateuque se sert pour parler de la délivrance de l'Égypte, paroles appliquées à quatre enfants de caractères divers, lesquels réclament chacun une instruction spéciale, savoir : le sage, le méchant (l'impie), le simple ou innocent, et celui qui ne sait rien dire, qui ne sait pas interroger pour s'instruire. Aussi, au bas du fol. 6 *a*, dans toute la largeur de la page, le peintre fait assister à une leçon, ou à l'enseignement d'un professeur, au collet d'hermine, qui fait son cours du haut d'une chaire carrée, posée sur quatre pieds. Devant lui se tiennent debout cinq personnes de classes diverses, s'il faut en juger d'après les coiffures, les unes luxueuses, les autres modestes. Dans l'angle droit, un vieillard coiffé d'une calotte verte, assis dans un fauteuil à dossier circulaire, tient des deux mains son livre ouvert.

Fig. 7.

Fig. 8.

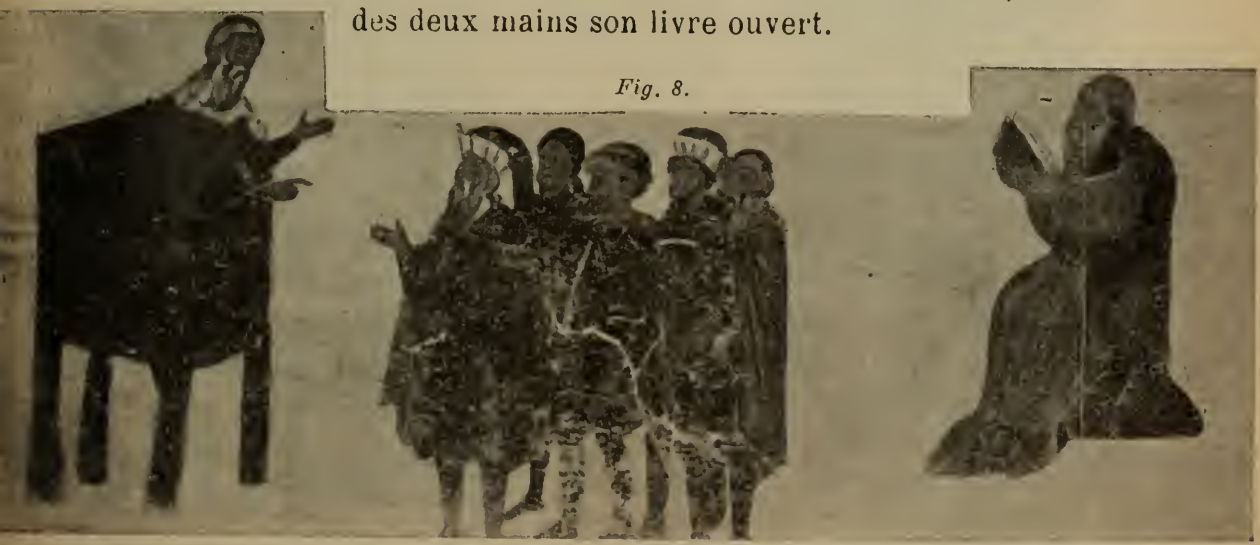


Fig. 9.

Fol. 6 *b*. A droite, « l'impie », un jeune présomptueux, ou damoiseau infatué de sa personne, porte, non plus un bonnet enjolivé (comme au ms. 1333), mais un casque doré surmonté d'une plume de coq [1] ; la main droite tient levée à la hauteur de l'épaule une longue épée nue à double tranchant ; la main gauche, campée sur la hanche, soutient un carquois, au-dessus du fourreau noir. Une cotte en peau recouvre la soubreveste rouge, au-dessus des hauts-de-chausses gris.

Au-dessous est le « simple », un enfant

Fig. 10.

assis sur un escabeau carré, l'air égaré. Au bas, un adolescent, à la coiffure en calotte cramoisie et à la robe en brocard pourpre, semble s'adresser à un adulte richement habillé, qui étend les bras en faisant le geste qu' « il ne sait pas ».

Fig. 11.

Fol. 7 *a*. A gauche, un homme à cheveux blancs, la tête nue, vêtu d'une tunique écarlate aux larges manches, sur laquelle est jeté un manteau de couleur foncée, raconte à un enfant, debout devant lui, l'histoire de la sortie d'Égypte. Au bas, occupant toute la largeur, est peinte la scène où « Josué s'adresse à tout le peuple » (Josué,

[1] Voir Quicherat, *ibid.*, p. 231.

Fig. 12.

Fig. 13.

XXIV, 2). Sous un dais rose, sur un trône doré, un homme d'aspect vénérable, revêtu de pourpre et la tête ornée d'une barrette ou bonnet carré de même couleur, a devant lui deux groupes de gens : le premier groupe est formé de trois personnages coiffés de chaperons tuyautés à longue cornette [1], le genou plié devant celui qui parle ; derrière eux est un second groupe, composé de cinq ou six adolescents, le chef couvert d'un feutre modeste.

Fol. 7*b*. En haut à droite, Abraham, représenté par un homme à longue barbe blanche, sans moustache, un gros bâton noueux dans les deux mains, la tête couverte d'un chapeau en feutre avec fourrure à double torsade verte, vêtu d'une tunique rouge clair et de souliers noirs.

Plus bas, dans une fournaise ardente [2], aux parois grises, un homme est placidement couché, les bras croisés. Puis un ange aux ailes roses, à la tunique verte, apparaît à Abraham (même visage qu'au-

[1] Cf. Viel-Castel, *ibid.*, pl. 252 : « un seigneur à la cour de Charles VII », et pl. 256 : « le duc de Bourgogne Philippe le Bon ».

[2] La tradition disant qu'Abraham, jeté dans une fournaise ardente, a été miraculeusement sauvé de ce péril, est rapportée par le Talmud, *Pesahim*, 118 *a*, et par le Midrasch, *Bereschith R.*, 44, etc.

Fig. 14.

Fig. 15.

paravant) tête nue, chauve ; celui-ci écoute à genoux la prédiction qui lui est faite touchant l'avenir de sa race.

Tout le bas de la page est occupé par la scène suivante : Jacob nu-tête, le même bâton à la main, le manteau retroussé au-dessus du genou, entre dans l'eau du Jourdain, qu'il va traverser. La rive droite est couverte de roches arides, jaunies par le soleil, tandis que la rive gauche est verdoyante, semée d'herbes et de fleurs, laissant voir au loin, dans les hauteurs à droite, une ville aux murs crénelés, aux maisons couvertes de toitures rouges, au milieu desquelles s'élève un clocher carré à la flèche rouge.

Fol. 8 *a*. En haut à gauche, un vieillard, coiffé d'un chaperon à deux couleurs avec cornette rouge, à l'instar des marchands lombards précités, couvert d'un surplis vert, étend un bras revêtu d'étoffe marron ; les hauts-de-chausses sont rouges et les souliers noirs.

Au-dessous figure Laban, un homme trapu, à la barbe blanche, coiffé d'un feutre vert foncé, couvert d'une soubreveste rouge clair, de hauts-de-chausses gris et de bottes fourrées à mi-jambes[1]; à la ceinture est attachée une épée munie d'une grosse garde, dans un fourreau noir orné de dessins. Sur

Fig 16.

l'épaule gauche, le personnage porte du gibier, suspendu à un bâton recourbé.

Tout le bas de la page est occupé par la marche de Jacob avec ses fils, se rendant en Égypte. Chacun des fils est revêtu d'une tunique d'une autre teinte. A l'extrême gauche, on revoit la ville déjà peinte d'autre part, mais sous une perspective plus rapprochée, aux constructions semblables, toutefois plus grandes que dans la page qui fait face (f. 7 *b*).

Fig. 17.

Fol. 8*b*. A droite, un groupe de trois adultes montre un soleil d'or dans un quart de cercle bleu : ce sont des adorateurs du soleil, ou païens. Au bas, le patriarche Jacob, tête nue, à la calvitie prononcée, assisté d'un fils, tenant à la laisse une chèvre et une brebis, est présenté par un adolescent (sans doute Joseph) au roi Pharaon, assis sur un trône carré, la tête surmontée d'un bonnet carré rouge.

A gauche, un homme et une femme dans le costume d'Adam et Eve, au milieu de hautes herbes fleuries. Les formes harmonieuses des deux personnages nus révèlent un artiste italien du XVIe siècle. La femme, en tenue de Vénus de Médicis, esquisse de la main gauche un geste pudique, ayant pour tout vêtement sa chevelure noire. A l'avant-bras elle porte un bracelet de pierres précieuses, et à son cou brille un collier de perles à deux rangs. Sans doute, le peintre a très élégamment rendu l'expression du prophète Ezéchiel (XVI, 7), disant : « Je t'ai mul-

Fig. 18.

tipliée comme l'herbe des champs, tu as crû, tu as grandi, tu viens ornée de ta beauté, les seins développés, les cheveux longs (*crescitis vilis*), et tu es tout à fait nue ». Seulement, il s'est plus attaché à la lettre du verset qu'à l'esprit; il a trop matérialisé et méconnu l'idée du prophète, qui est de stigmatiser l'absence de vertu; ce que la *Haggada* rappelle modestement a été amplifié et mal rendu.

Fig. 19.

Au bas, pour les travaux des constructions précitées, un surveillant égyptien se dispose à frapper de son fouet à quatre lanières les trois ouvriers qui préparent le mortier.

Fol. 9*b*. A droite, vue des deux villes, Pitom et Ramsès (Exode, I, 11). La première se distingue par une tourelle bâtie sur la muraille, ornée au sommet d'une ori-

Fig. 20.

flamme. La seconde ville, Ramsès, est de la même architecture (et non plus à tourelle ronde, comme au ms. 1333) : elle est haut perchée, sur la crête d'un roc aride, au sable jaunâtre, dont l'accès au fond de la vallée est indiqué par un tronc d'arbre à moitié rompu. Vers elle se dirige un valet de chiens, qui d'une main tient en laisse deux lévriers, et de l'autre un léopard apprivoisé.

Fig. 21.

Fig. 22.

Fol. 10 *a*. A gauche, en haut, trois hommes d'âges divers et habillés diversement, sont à genoux : ils rendent grâce à l'Éternel « qui les a exaucés » (*ibid.*, II, 24).

Au-dessous est figurée la « séparation des époux » ד"א פרישות, qui, selon la tradition [1], suivit l'ordre de Pharaon de tuer les enfants juifs. Un homme jeune, à la cape retroussée par derrière en forme de casquette, et une jeune femme au chaperon en treillis, manches bleues sur robe rose ; tous deux ont les bras croisés, et sont séparés par une épée aussi longue qu'eux. Dans « l'histoire d'A-

[1] *Yoma*, 74 *b*, sur Deutéronome, XXVI, 7.

Fig. 23.

ladin ou la lampe merveilleuse » des *Mille et une Nuits* [1], — on s'en souvient, — le génie transporte le lit contenant le fils du grand vizir et la princesse Badroulboudour, pour empêcher la consommation de leur union projetée; puis, Aladin ayant pris la place de l'époux, promet à la princesse de la respecter; il se couche en lui tournant le dos, après avoir eu la précaution de mettre un sabre entre elle et lui, pour marquer qu'il mériterait d'en être puni s'il attentait à son honneur.

Fig. 24.

Au bas, devant le fleuve qui baigne un château-fort crénelé, abritant des maisons à toiture rouge, de jeunes Egyptiens enlèvent les enfants mâles aux mères désolées, en costume semblable à celui de la femme précitée, et les jettent à l'eau [2].

Fol. 10 *b*. En haut à droite, un bras revêtu d'étoffe rouge, tient à la main une longue épée, dont la pointe atteint le bord de la p. 10 *b*, comme vis-à-vis fol. 11 *a*. Au-dessous est un ange à la tunique bleue, au surtout rouge, aux ailes roses, un bâton à la main gauche; de la main droite il indique le ciel. Au bas, un dra-

[1] Traduction Galland (P. 1837), t. III, p. 66. Dans d'autres éditions, le détail du « sabre », qui nous intéresse ici, est omis.

[2] Exode, 1, 22.

Fig. 25.

Fig. 26.

gon vert, שרף, aux ailes flamboyantes et la langue en feu.

Fol. 11 *a*. En haut à gauche, brille une épée portée par un bras, dont on ne voit que l'extrémité : c'est la traduction du commentaire biblique disant : le « bras étendu » c'est l'épée. Au-dessous, le château-fort à haute muraille crénelée, tel qu'il a déjà apparu, et tout le bas laisse voir les animaux morts de la peste[1], les quatre pattes en l'air. A droite de cette scène, deux vieux pâtres, aux feutres retroussés en forme de toque espagnole, aux genoux dénudés et ayant des bas jaunes à mi-jambes, regardent désolés les troupeaux perdus, tandis qu'à côté d'eux un chien pleure.

[1] *Ib.*, IX, 6.

Fig. 27.

Fol. 11 *b*. A droite, un ange aux ailes roses, à la tunique rouge brique, tend un bâton à Moïse, vieillard à la tête nue et chauve (*ib.*, IV, 2; VII, 9). Au bas, à droite, du « sang », du « feu », de la « fumée ». A gauche du même plan, une cigogne happe des grenouilles [1] au bord du Nil, dont les rives escarpées sont des rochers jaunâtres.

Fig. 28.

Fol. 12 *a*. A gauche, dans un fauteuil ancestral aux sculptures dorées, est assis un vénérable docteur, un livre à la main : il doit figurer R. Juda. Au-dessous, un autre vieillard, assis dans un fauteuil plus modeste, également muni d'un livre, représente R. Yossé le Galiléen ; tous deux sont coiffés de turbans clairs, à la majestueuse cornette foncée. Au bas, on voit les magiciens disant à Pharaon couronné, assis sur son trône : « C'est le doigt de Dieu » ; c'est à propos de la vermine [2].

Fig. 30.

Fol. 12 *b*. A droite, un autre vieillard en

[1] *Ib.*, VII, 27-29 ; VIII, 1-9.
[2] *Ib.*, VIII, 15 et 12-14.

Fig. 29.

Fig. 31.

turban blanc, assis dans un fauteuil rehaussé sur marches, explique la sortie d'Égypte : c'est R. Eliézer. Au bas, une sauterelle énorme[1] dans le branchage d'un arbre; à cette vue, un adolescent se couvre la figure avec la main, pour ne pas être assailli.

Fol. 13 *a*. A gauche, R. Akiba, figuré de même, enseigne la loi. Au-dessous, deux démons noirs, « mauvais anges », cornus et ayant des pieds en forme de griffes. Au bas, deux enfants montent des degrés, pour exprimer le grand nombre de reconnaissances dues à Dieu, מעלות[2] טובות.

Fig. 32.

Fol. 13 *b*. A droite, un joli rinceau encadre אילו six fois répété. Tout le bas figure l'armée des Égyptiens engloutis

Fig. 34.

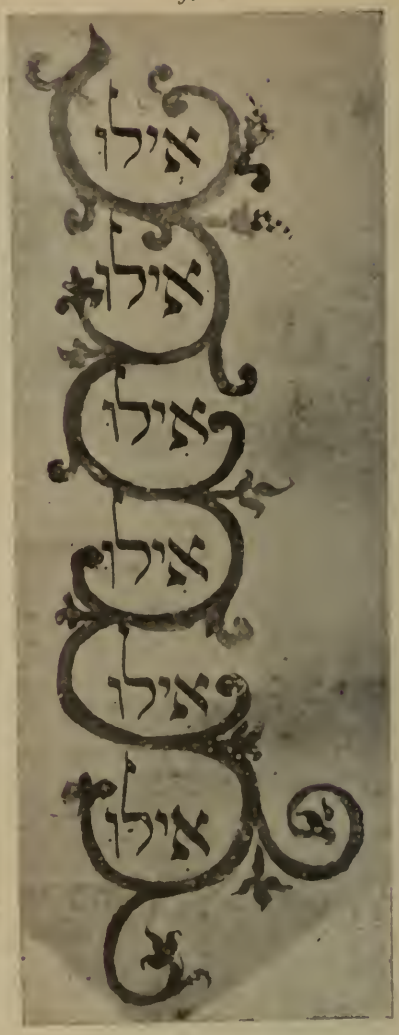
[1] *Ib.*, x, 12-19.

[2] Littéralement : *degrés.*

Fig. 33.

Fig. 35.

Fig. 36.



dans la Mer Rouge, chevaux et cavaliers à demi-noyés.

[Fol. 14 *a*. A droite, trois anges, l'un aux ailes roses, l'autre aux ailes rouges, le troisième aux ailes bleues, soufflent dans des trompettes droites, ou buccines. Plus bas, sur une éminence rocailleuse, Moïse, en turban blanc, vêtu d'une tunique bleue et d'un manteau rouge, des tables de marbre à la main

Fig. 37.

Fig. 38.

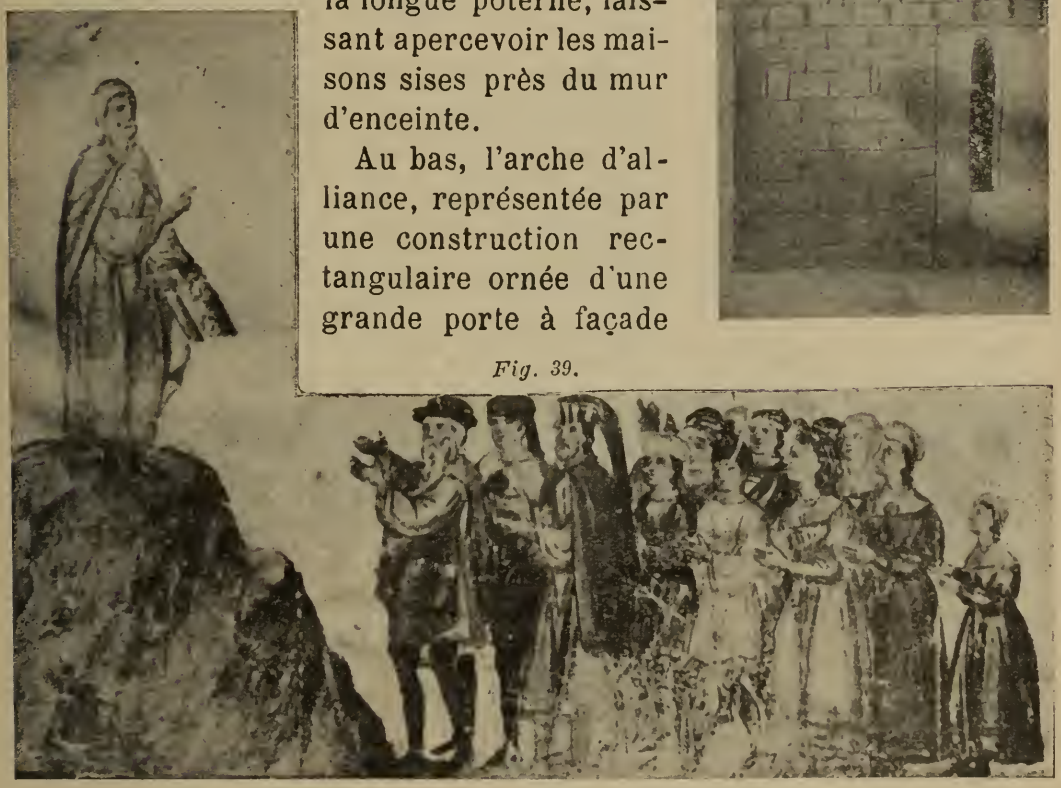
gauche, proclame le Décalogue, en présence de tout le peuple, hommes de toutes classes (selon leurs costumes), femmes et enfants, qui se tiennent au bas du monticule.

Fol. 14 *b*. A droite une entrée de ville à la longue poterne, laissant apercevoir les maisons sises près du mur d'enceinte.

Au bas, l'arche d'alliance, représentée par une construction rectangulaire ornée d'une grande porte à façade

Fig. 40.

Fig. 39.



que surmonte une lucarne ronde. Au devant se présentent plusieurs jeunes gens en vêtements clairs, peut-être des Lévites, chargés des divers services au Temple, lors de l'entrée des Hébreux en Palestine.

Fol. 15 *a*. A gauche, R. Gamaliel, du haut d'un fauteuil

Fig. 41.

Fig. 42.

luxueux, explique la Pâque. Au bas, cérémonial de l'agneau pascal : d'abord, à gauche, on l'égorge ; puis, il rôtit à l'aide d'une broche montée sur deux trépieds en fer et tournant devant le feu, que surveille une servante ; derrière elle, la maîtresse debout a le couteau ouvert pour dépecer le rôti.

A partir de là, des blancs au milieu du texte et des initiales à peine tracées attestent que le scribe espérait voir le peintre continuer ; mais celui-ci s'est interrompu. A considérer : 1° les deux personnages nu-tête (fol. 7*a* et 12*b*) ; 2° la femme trop peu vêtue (fol. 9*a*), on est convaincu que l'enlumineur anonyme n'était pas juif : non pas qu'il n'y ait eu alors et même auparavant des peintres juifs, tel que Mose Dal Castellazzo, portraitiste vénitien, qui le 27 juillet 1521, obtint du Conseil des Dix le privilège de publier un Pentateuque illustré [1], mais ce ne fut pas le cas de celui qui a concouru au beau travail graphique de notre manuscrit.

Moïse Schwab.

[1] D. Kaufmann, *Revue*, XXII, 293.

Fig. 43.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1er, 2e ET 3e TRIMESTRES 1902.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

איצר הספרות Magazin für hebräische Literatur und Wissenschaft, édité par Eisig Gräber, VI. Jahrgang, Heft 1. Cracovie, impr. J. Fischer, 1902; in-8°.

D'annuel ce recueil est devenu mensuel. Le volume précédent (5e année) date de 1896 (Voir *Revue*, t. XXXII, p. 285). A mentionner dans celui-ci la publication par M. H. Brody du ספר הענק d'Alharizi d'après un ms. unique d'Oxford (n° 1979). C'est un poème à rimes homonymes à l'imitation du *Tarschisch* de Moïse ibn Ezra. M. Brody remarque que l'auteur s'est imposé de ne pas employer les rimes déjà utilisées par M. ibn Ezra. Le poème est-il de Juda Alharizi? Il a un caractère religieux et moral qui n'est pas celui du *Tahkemoni*. D'autre part, la suscription qui est en tête du manuscrit parle de Juda et d'Abraham d'une manière trop ambiguë pour qu'on puisse se prononcer sûrement. Citons encore dans le même volume une étude sur Isaac Horvitz par J. Günzig, et une étude sur Platon par M. Margel.

אחיאסף Literarischer Kalender, IXe année (5662). Varsovie, Ahiasaf, 1901; in-8° de VI + 438 + 18 p.

ס' ארחות חיים Orchoth Chajim von R. Aharon Hakohen aus Lunel. II. Theil. Zum ersten Male hrsg. von M. Schlesinger. III. Liefg. Berlin, impr. Itzkowski, 1901; in-8° de p. 225-336. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

בית ועד לחכמים Beith Waad Lachachomim. A monthly journal for religious questions and jewish science, by Rabbi J.-Ch. Daiches. Leeds, impr. Porton; in-8°. (Le 1er numéro porte : Londres, impr. Ginzburg.) Paraît depuis 1902.

בית ועד לחכמים Beth Waad Lachachamim. An index to the Agadas in talmudic, midrashic, moral and ethical literature, rabbinic sayings and popular proverbs, comprising a collection of nearly 14,000, arranged alphabetically with notes and comments, by Rev. Aaron Hyman. Londres, impr. Bril, 5652 (1902) ; in-4° de IX + 272 + 7 p.

Excellent recueil du genre de l'ouvrage de Perle, אוצר לשון חכמים, dont il a été parlé ici (*Revue*, t. XLIII, p. 278). Hyman cite Perle dans sa préface, mais déclare qu'il est indépendant de lui, son travail ayant été commencé il y a douze ans et achevé en 1898. Le recueil d'Hyman est plus complet : il contient deux fois plus d'articles que celui de Perle. En particulier, on y trouvera les proverbes rangés sous la rubrique אמרי אנשי, ce qui manquait dans le livre de Perle. Ce dernier n'est pas cependant rendu inutile. Hyman n'a pas les comparaisons d'autres langues et contient moins d'explications. Il se contente de donner la référence la plus ancienne de la phrase citée; Perle renvoie à tous les textes de la littérature talmudique ou midraschique. Les deux livres se complètent donc utilement l'un l'autre et constituent ensemble un précieux instrument de travail.

הגרן Recueil d'articles scientifiques, rédigé par S.-A. Horodezky, t. III. Berditschew, impr. J. Scheftel, 1902 ; in-8° de 225 p.

Ce volume est digne des précédents; il contient des travaux signés des auteurs les plus réputés dans la science juive. Voici quelques articles : R. Isaac Aboab I, par Horodezky. — Notes critiques sur le Talmud et les Midraschim, par Bacher. — Etude sur les *Halachot Gedolot*, par A. Epstein. — Prières dans le style des Psaumes par un anonyme (probablement un faux messie) publiées par Harkavy. — Etude sur les *Teschoubot* contre Saadia de Dounasch ben Labrat par D. Kahana, etc.

גנזי ירושלם Mittheilungen aus Handschriften, von S.-A. Wertheimer. Heft II. Jérusalem, chez l'auteur, 1901 ; in-8° de 12 p. + 24 ff. Heft III, 1902; in-8° de 9 p. + 20 ff.

Le premier fascicule de cette publication a été analysé ici (*Revue*, t. XXXII, p. 286). Le fascicule II contient notamment des Responsa d'auteurs divers, des novelles de Joseph ibn Migasch, des fragments d'un commentaire de Raschi sur Job, des Pioutim de Yanaï, de Kalir, d'Abraham ibn Ezra, de Juda Halévi. — Le fasc. III renferme, entre autres, des fragments du commentaire d'Haï Gaon sur *Kélim*, un commentaire anonyme sur le Kadisch, des Responsa inédits de Méir de Rothenbourg, une lettre des rabbins de Tyr à la communauté de Soba en 1029, des Pioutim de Saadia, Salomon ibn Gabirol, Juda Halévi, etc.

דברי דב"ש Part I. Eighteen ethical sermons delivered to the working classes at the great Synagogue and other places of worship. Part II. Talmudic and Midrashic dissertations and biblical exegesis, by B. Spiers. Londres, J. Dickson, 1901 ; in-8° de 224 p.

דיואן... יהודה... הלוי Dîwan des Abû-l-Hasan Jehuda ha-Levi, von H. Brody. I Bd. Nichtgottesdienstliche Poesie (Anmerkungen. III. Liefg.). Berlin, impr. Itzkowski, 1901 ; in-8° de XV + p. 225-338. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

ס' היסודות Das Buch über die Elemente von Is. b. Sal. Israeli nach dem aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Texte von Abr. b. Sam. Halevi Ibn Chasdai zum ersten Male hrsg. mit Anmerkungen, sowie mit einer biographischen Einleitung versehen von S. Fried. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8°.

כבוד חכמים Schutzschrift für die Kabbala, insbesondere für das Buch חמדת ימים, von M. Halperin. Jérusalem, chez l'auteur, 1901; in-8° de 25 ff.

Proteste contre l'attribution par Jacob Emden du חמדת ימים à Nathan Gazzati.

כתוב ישר Scriptum probitatis quo libro continentur Isaach Samuelis Reggio epistulae ad Samuelem David Luzzatto missae Victorius Castiglioni Tergestinus edidit. Cracovie, impr. Fischer, 1902; in-8° de 49 p.

לקסיקון פסודונימים Lexicon der pseudonymen hebr. Schriftsteller, von M. Sablatzki. Berditchev, impr. J. Scheftel, 1902; in-8° de 2 + 32 p.

מדרש שכל טוב Sechel Tob. Commentar zum ersten u. zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo, zum ersten Male hrsg. von Salomon Buber. II. Theil. Das 2. Buch Mosis. Berlin, impr. Itzkowski, 1901; in-8° de 344 p. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

Voir *Revue*, t. XLIII, p. 281.

מקרא קדש Arnold B. Ehrlich's « Mikra ki-Peschutô », kritisch beleuchtet von H. Brody. Cracovie, chez l'auteur, 1903; in-8° de 44 p.

נחמות ישראל Ausführliche Erklärungen zum « Hohen Lied », von N. Magid. Jérusalem, impr. J.-B. Frumkin, 1902; in-8° de (8) + 105 p.

סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא Introduction au Tanna de Be Eliahou, par M. Friedmann. Vienne (en commission chez Achiasaf, à Varsovie), 1902; in-8° de 10 + 150 p.

Introduction à l'édition du Tanna de Bé Eliahou parue il y a deux ans, d'après un manuscrit du Vatican de 1073. Cette introduction expose l'histoire du ms. et passe en revue, mais sans beaucoup de critique, les différents passages du Talmud et des Midraschim qui parlent du prophète Elie.

סמוכים לעולים Zahlenmystik (גימטריאות) in der Mischna. Lemberg, 1901; in-4° de 48 + 3 p.

סמיכת נופלים Abhandlungen über die Allmacht Gottes, von A. Weinberg. M. Sziget, chez l'auteur, 1902; in-8° de 48 + 24 + 8 ff.

עולם קטן Olam katan, revue hébraïque hebdomadaire illustrée pour la jeunesse, rédigée par A. L. Avigdor et S. L. Gordon, 1re année. Varsovie, édition « Touschia », 1901; in-8°.

עולת חדש Neuf sermons de Flekeles (E.), t. I. Munkacs, 1902; in-8° de 4 + 103 p.

על פרשת דרכים Abhandlungen über verschiedene Zeitfragen, von Achad-Haam (U. Ginzberg), 2e édition. Berlin, impr. Itzkowski, 1901; in-8° de xx + 246 p.

ספר העצמים Being a treatise on physic, metaphysic, the essence of prophecy... by Rabbi Abraham ibn Ezra... copied from mss. at the British Museum and provided with notes, by M. Grossberg. Londres, impr. Rabinowitz, 1901; pet. in-8° de 64 p.

קונטרס מרבה ישיבה 9 Briefe betreffs Verbesserung der Lage der « Yeschiba Bachurim » in Ungarn, von G. Stern. M. Sziget (Francfort, libr. J. Kauffmann), 1902; in-8° de 9 ff.

ראה מעשה. Ethische Abhandlungen, von R. Uhna Jérusalem, impr. J.-N. Löwy, 1902 ; in-8° de 3 + 126 + 1 ff.

ראשית חכמה Joodsche Godsdienstleer voor de Jeugd, van L. Wagenaar. 2. Cursus. 2. Ausgabe. Amsterdam, Van Creveld et C°, 1902; in-8° de 50 p.

ס' רפואות Sepher Rephuoth, the book of medicine by Maimonides and a letter of the physician Ali Hajishmaeli, from a hitherto unpublished Ms. in the British Museum edited with a commentary by Menasseh Grossberg. Londres, Meczyk, 1900 ; in-8° de 64 p.

ס' שערי תורת התקנות Die Institutionen des Judenthums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge, von Rabb. Moses Bloch. II. Theil, III. Band. Budapest, chez l'auteur, 1902 ; in-8° de 210 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Ackermann (A.). Vogelfrei. Ein Blick auf das erste Jahr des zwanzigsten Jahrhunderts. Brandenburg, M. Evenius, 1901 ; in-8° de 20 p.

Avigdor (S.). Le mouvement agricole juif. Ferme-école de Djédeida. Conférence de S. Avigdor, directeur. Alger, impr. Franck et Solal, 1902; in-8° de 26 p.

Bacher (W.). Die Agada der Tannaiten und Amoräer. Bibelstellenregister. Nebst einem Anhange : Namen-Register zur Agada der babylonischen Amoräer. Strasbourg, Trübner, 1902; in-8° de 94 p.

On sait les services inappréciables rendus par les publications de M. Bacher sur l'Agada des Tannaïm et des Amoraïm, tant Palestiniens que Babyloniens. Il a dressé le recueil de toutes les opinions des rabbins du Ier au Ve siècle sur les choses de morale et de religion, de toutes les interprétations de la Bible qui leur sont dues. L'auteur, en outre, a dit l'essentiel sur la vie et le caractère de chacun de ces rabbins. C'est un inventaire presque complet de l'exégèse, principalement agadique, de ce temps. Si nous disons *presque* complet, c'est parce que nous persistons à penser que M. Bacher nous doit encore un inventaire complémentaire de toutes les opinions *anonymes* sur les mêmes sujets. Il manquait à cette collection, qui ne compte pas moins de six volumes, pour la rendre parfaite, un index des versets. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'utilité d'un pareil index : il n'est pas seulement bon de connaître l'exégèse de tel ou tel rabbin sur un verset déterminé, on a plus souvent besoin de savoir ce qui a été dit à propos de ces versets, que ce soit par tel docteur ou par tel autre, et même par plusieurs. Veut-on, de plus, lire l'histoire sainte telle que l'interprétation agadique l'a transformée et enrichie, il suffira de prendre les versets qui y ont trait et de se référer aux paroles des docteurs qui s'y rapportent. Avons-nous besoin d'ajouter que ce travail de patience est fait avec une conscience admirable ? A cet index, M. Bacher a joint le registre des noms de personnes mentionnés dans le volume sur l'Agada des Amoraïm babyloniens pour mettre ce volume — le premier de la série — en harmonie avec les autres. — *Israël Lévi.*

Bamberger (M.-L.). Dokumente zur Geschichte der Bücher-Zensur. Beitrag zur Geschichte der Juden in Baden. Karlsruhe, G. Pillmeyer, 1902 in-8° de 20 p.

BARTH (J.). Babel und israelitisches Religionswesen. Berlin, Mayer et Müller, 1902 ; in-8° de 36 p.

Réponse à la brochure de M. Delitzsch, dont il sera question plus loin.

BENSEMER. Beiträge zu einer Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. Berlin, Giese, 1901 ; in-8° de 32 p.

BERICHT (20.) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissensch. Beigabe von E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Teil III. Berlin, impr. Itzkowski, 1902 ; in-8° de p. 63-116 + 19 p.

BERTHOLET (A.). Die Bücher Esra und Nehemia erklärt. Tubingue, Mohr, 1902 ; in-8° de XX + 112 p. (Kurzer Handkommentar de Marti.)

BLAU (L.). Brill Samuel Löw. A Pesti Rabbisag elnoke, 1814-1897. Budapest, 1902 ; in-8° de 108 p.

BLOCH (J.). Die samaritanisch-arabische Pentateuch-Uebersetzung, Deuteronomium (I-XI), mit Einleitung und Noten. Berlin, Poppelauer, 1901 ; in-8° de 43 + 64 p.

Traduction attribuée autrefois, dans l'édition de Kuenen, à Abou-Said et qui n'est que le remaniement d'une traduction ancienne par Hasan de Tyr peut-être.

BÖKLEN (E.). Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902 ; in-8° de IV + 150 p.

BRANDIN (L.). Les gloses françaises (loazim) de Gerschom de Metz. Paris, Durlacher, 1902 ; in-8° de 76 p. (Tirage à part de la *Revue des Études juives*, 1901.)

BRUNHES (H.-J.). Ruskin et la Bible, pour servir à l'histoire d'une pensée. Paris, Perrin, 1901 ; in-16 de X + 269 p.

BÜTTNER (M.). Judas Ischarioth. Ein psychologische Problem. Minden, Köhler, 1902 ; in-8° de 35 p.

CASTELLI (D.). Florence, 1902. (Recueil d'éloges funèbres à la mémoire du professeur David Castelli, mort le 14 janvier 1901, avec la liste de ses ouvrages.)

CLEEVE (L.). Woman and Moses. Londres, Hurst, 1902 ; in-8° de 302 p.

DALMAN (G.-H.). ערוך החדש Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud u. Midrasch, mit Vokalisation der Targumischen Wörter nach Sudarabischen Handschriften u. besonderer Bezeichnung des Wortschatzes des Onkelostargum. Teil II. Francfort, J. Kauffmann, 1901 ; gr. in-8° de IV + p. 181-447.

Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 308, le compte rendu de la première partie de ce dictionnaire parue en 1897. L'auteur a tenu compte des corrections qui lui ont été proposées de différents côtés. Il y aurait encore à reprendre maint détail. Mais, dans l'ensemble, l'ouvrage sera très utile aux étudiants.

DELITZSCH (F.). Das Buch Hiob. Leipzig, Hinrichs, 1902 ; in-8° de 179 p.

DELITZSCH (F.). Babel und Bibel. Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1902 ; in-8° de 52 p.

Voir plus loin l'analyse de la brochure de E. König.

DIETTRICH (G.). Isô'dhads Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharya, 9-14 und einigen angehängten Psalmen. Giessen, J. Ricker, 1902; in-8° de LV + 163 p.

DORNSTETTER (P.). Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902 ; in-8° de XI + 279 p.

DREYDORFF (J.-Q.). Quousque tandem? Ein ernstes Wort wider den alttestamentlichen Geschichtsunterricht. Leipzig, H. Haessel, 1902 ; in-8° de 51 p.

DÜNNER (J.-H.). Leeredenen gedurende het Zomersemester 5661-62. Amsterdam, Van Creveld et C°, 1902 ; in-8° de IV + 131 p.

EISLER (M.). Az erdélyi zsidok multjabol. (Aus der Vergangenheit der Juden in Siebenbürgen). Kolozsvar, 1901 ; in-8° de 17 p. (Tirage à part de « Erdélyi Muzeum ».)

ELBOGEN (J.). Die neueste Konstruction der jüdischen Geschichte. Breslau, Koebner, 1902; in-8° de 48 p. (Sonderabdruck aus dem 46. Jahrgang der Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums.)

Critique du 3e volume du *Dorot Harischonim* d'Isaac Halévy.

Encyclopedia (The jewish), t. II (Apocrypha-Benash). New-York et Londres, 1902 ; gr. in-8° de XXII + 685 p.

Voici le second volume de la grande Encyclopédie juive, digne en tous points du premier, paru l'an dernier, et qui fait concevoir les meilleures espérances pour le succès de l'œuvre totale. Signalons les articles sur les Apocryphes, sur les apostats, sur la littérature et la philosophie judéo-arabe, sur l'araméen, sur l'archéologie biblique, l'astrologie, l'Asie, l'Autriche, la Babylonie, etc., signés des auteurs les plus compétents (Moore, Bucher, Price, Blau, Lévy, G. Deutch, Krauss, etc.) Nous continuons à trouver excessive la part faite à l'élément anecdotique journalistique; à quoi bon les signatures autographes des notabilités du judaïsme (où des noms illustres en coudoient d'autres qui le sont moins)? On pouvait laisser de côté sans dommage quantité de biographies bien insignifiantes. Il eût été utile d'adjoindre au volume un index des articles comme il y a un index des illustrations.

ENGERT (T.). Der betende Gerechte der Psalmen. Würzburg, Göbel et Scherer, 1902 ; in-8° de 134 p.

ENGLAENDER (M.). Die auffallend häufigen Krankheitserscheinungen der jüdischen Rasse. Vienne, libr. J.-L. Pollak, 1902; in-8° de 46 p.

E[ULENBURG] (O[lga]z[u]). Von Asdod nach Ninive in Jahre 711 v. Chr. Leipzig, O. Wiegand, 1901 ; in-8° de 82 p.

MC EWAN (J.). The Bible and the critics. Reply to modern criticism by G.-A. Smith. Londres, 1902; in-18 de 150 p.

FERDINAND DREYFUS. Misères sociales et études historiques. Paris, Ollendorff, 1901; in-18 de 284 p.

Contient une étude sur les Juifs sous la Révolution.

FRANKL-GRÜN (Ad.). Geschichte der Juden in Kremsier mit Rücksicht auf die Nachbargemeinden. Nach Original-Urkunden dargestellt, 3° partie : Nachträge, Archivalien. Die Gegenwart. Francfort, J. Kauffmann, 1901 ; in-8° de IV + 171 p.

FRIEDLAENDER (M.-H.). Das Talmudstudium in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in den Jeschibot zu Nikolsburg, Posen und Pressburg. Vienne (en commission chez J. Kauffmann à Francfort), 1901; in-8° de 41 p.

FRIEDLAENDER (T.). Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexicalischer u. grammatischer Beitrag zur Kenntniss des Mittelarabischen. I. Lexikalischer Teil. Francfort, J. Kauffmann, 1902; gr. in-8° de XXI + 119 p. (Faux-titre : Arabisch-deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides. Ein Nachtrag zu den arabischen Lexicis.)

FULLIQUET (G.). Les expériences religieuses d'Israël. Paris, Fischbacher, 1901; in-12 de 254 p.

GEIGER (A.). Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen, 2e éd. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1902; in-8° de VI + 213 p.

C'est un des meilleurs ouvrages d'Abraham Geiger que la maison Kaufmann a eu l'heureuse idée de rééditer. La première édition est de 1833. Cet écrit a été provoqué par la question posée par la faculté de Bonn : « Inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohammedicæ eos, qui ex judaismo derivandi sunt ». Le travail de Geiger, couronné par la faculté, se divise en deux parties principales : la première examine si Mahomet a voulu et pu emprunter au Judaïsme, et la seconde ce que Mahomet lui a emprunté, en fait d'idées, de conceptions, de croyances, de lois et de légendes.

GELBHAUS (S.). Nehemias und seine socialpolitischen Bestrebungen. Vienne, Löwit, 1902; in-8° de 51 p.

GERZON (J.). Die jüdisch-deutsche Sprache. Eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-8° de 134 p.

GINZBERG (L.). Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in der apokryphischen Litteratur. Berlin, Calvary, 1900; in-8° de 131 p. (Tirage à part de la Monatsschrift.)

Excellent travail, plein d'observations exactes, de rapprochements instructifs, et dénotant une sérieuse connaissance de l'évolution des idées du Judaïsme rabbinique (*I. L.*).

GIRDLESTONE (R.-B.). Grammar of prophecy, attempt to discover the method underlying the prophetic scriptures. Londres, Eyre, 1901; in-8° de 208 p.

GOLDBERGER (P.) Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Moses Maimonides. Leipzig, Kaufmann, 1902; in-8° de XX + 121 p.

GOLLANCZ (H.). The ethical treatises of Berachya, son of rabbi Natronai ha-nakdan, being the Compendium and the Masref, new edited for the first time... with an english translation, introduction, notes etc. Londres, David Nutt, 1902; gr. in-8° de LIII + 361 + 153 + IX p. + fac-similés.

GRIMM (K.-J.). Euphemistic liturgical appendixes in the Old Testament. Leipzig, Hinrichs, 1901; gr. in-8° de VIII + 96 p.

GRIMME (H.). Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique. Leipzig, O. Harassowitz, 1901; in-8° de III + 63 p.

Il faut admirer l'intrépidité des savants qui arrivent à découvrir des mètres et des strophes dans des textes dont le sens est encore souvent très obscur et peu sûr. (*I. L.*)

GRIMME (H.). Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches. Fribourg, libr. de l'Université, 1902; in-8° de VIII + 205 p.

GRÜNAU (H.). Exil. Drama aus dem jüdischen Leben. Dresde et Leipzig, E. Pierson, 1902 ; in-8° de 90 p.

GÜDEMANN (M.). Das Judenthum in seinen Grundzügen u. nach seinen geschichtlichen Grundlagen. Vienne, Löwit, 1902 ; in-8° de IV + 105 p.

Exposé clair et substantiel des idées directrices du Judaïsme, de ses conceptions sur la famille, la religion, la vie et la mort, l'avenir messianique.

GUTTMANN (J.). Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur. Breslau, M. et H. Marcus, 1902 ; in-8° de VII + 188 p.

M. Guttmann, qui s'occupe depuis longtemps de la philosophie religieuse du Judaïsme, était tout préparé à étudier l'influence exercée par cette philosophie sur la scolastique chrétienne au XIIIe siècle. On verra dans ce travail ce que doivent aux auteurs juifs Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales, Albert le Grand, Vincent de Beauvais, Duns Scot, et aussi quelques théologiens de la Renaissance. M. Guttmann ne traite pas dans ce volume de Thomas d'Aquin, dont il s'est occupé dans un travail spécial paru en 1891 : *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*. Deux de ces études ont paru dans notre *Revue*.

HARPER (W.). Ezra, Nehemiah and Esther. Londres, Dent, 1902; in-16 de 150 p.

HARTWIG. War Luther antisemit? Nebst zwei nothwendigen Vorfragen. Leipzig, B. Richter, 1902 ; in-8° de 72 p.

HIRSCHFELD (E.). Commentarius Maimonidae in Mischnam ad Tractatum Joma (Cap. I-IV). Textum arabicum edidit adnotationibusque illustravit Dr Emanuel Hirschfeld. Budapest (en commission chez S. Calvary, Berlin), 1902 ; in-8° de XIV + 18 p.

HOLZHEY (C.). Die Bücher Ezra und Nehemia. Untersuchungen ihres litterar. und geschichtl. Charakters. Munich, Lentner, 1902; in-8° de 68 p.

HÖPFL (P.-H.). Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlungen der heiligen Schrift. Paderborn, Schöningh, 1902; in-8° de IV + 110 p.

HOUTIN (A.). La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle. Paris, Picard, 1902 ; in-8° de IV + 324 p.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, t. V. Berlin, A. Katz, 1902 ; in-8° de 266 + 42 p.

Contient les articles suivants :

Moses und Michel Angelo aus dem Nachlasse, par S. P. Steinheim.

Ueber jüdische Aerzte, par M. Schächter.

Joseph Süss-Oppenheimer. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte, par A. Kohut.

Zacharias Frankel, Gedächtnissrede, par A. Schwarz.

Mittheilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann, par M. Brann.

Jahres-Bericht (IX.) der isr.-theol. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1901-1902. Voran geht : das Synhedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels von Dr A. Büchler. Vienne, 1902 ; in-8° de 268 p.

Il sera, sans doute, rendu compte ultérieurement de cet important travail.

Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung. Voran geht : Interpretation des III. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin, Heft III., von J. Lewy. Breslau, impr. Schatzky, 1902 ; in-8° de p. 63-99 + 12 p.

Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1900-1901 (5661). Voran geht eine Abhandlung von Prof. J. Barth : Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon, I. Berlin, impr. Itzkowski, 1902 ; in-8° de 40 + 38 p.

Jastrow (M.). Die Religion Babyloniens und Assyriens, I. Lieferung. Giessen, J. Rickert (A. Töpelmann), 1902 ; in-8° de pp. v + 1-80.

C'est en 1898 que paraissait, en anglais, l'excellent ouvrage de M. Jastrow sur la religion de la Babylonie et de l'Assyrie. L'auteur nous donne maintenant lui-même une traduction en allemand de son ouvrage, traduction qui paraîtra en dix fascicules, dont voici le premier. M. Jastrow nous avertit dans la préface qu'il a profondément remanié son premier travail pour le mettre au courant des découvertes récentes faites par l'assyriologie, grâce aux documents nouveaux mis au jour, tels que ceux qu'a publiés le professeur Hilprecht, qui révélaient la plus ancienne période de l'histoire babylonienne, grâce aussi aux nouvelles interprétations plus exactes des données existantes. L'édition allemande sera, dit modestement l'auteur, plutôt une œuvre de grande vulgarisation des faits acquis à la science qu'un apport nouveau et personnel. Mais des livres de ce genre sont de nature à faire grandement progresser les recherches originales quand ils émanent d'une plume aussi autorisée et qu'ils se recommandent comme celui-ci par une pleine connaissance du sujet, une ordonnance limpide des matières, et une parfaite clarté dans l'exposition et le style. Les trois chapitres essentiels traitent du panthéon assyro-babylonien, des textes religieux, enfin du culte et des dogmes. Ils sont précédés d'une introduction en deux chapitres intitulés, l'un : les sources et la méthode, l'autre : le pays et le peuple, contenant une courte esquisse de l'histoire babylono-assyrienne. Cette esquisse embrasse une période d'environ 4,000 années (4,500-600 av. J.-C.). On sent dans ce tableau, magistralement tracé à l'aide de faits certains, à l'exclusion des hypothèses gratuites ou aventureuses, une science sûre qui se meut avec une parfaite aisance au milieu de l'amas de détails, d'inductions, de données complexes et enchevêtrées que comporte une aussi vaste période historique. L'ouvrage entier mérite le meilleur accueil non seulement des spécialistes, mais aussi du grand public, auquel il est destiné et qui y trouvera une lecture des plus attachantes.

Joseph (D). Stiftshütte, Tempel und Synagogenbauten aus alter Zeit. Berlin, Calvary, 1902 ; in-4° de 39 p. + 44 figures. (Tirage à part de « Ost und West ».)

Joseph (M.). Zur Sittenlehre des Judenthums. Berlin, Poppelauer, 1902 ; in-8° de 56 p.

Josèphe (œuvres complètes de Flavius), tome VII, 1er fasc. : De l'ancienneté du peuple juif (Contre Apion), traduction de Léon Blum, Paris, Leroux, 1902 ; in-8° de 116 p.

Nous n'avons pas besoin de recommander à nos lecteurs cette publication,

entreprise par notre Société, sous la direction de M. T. Reinach. Le *Contre Apion* forme le commencement du tome VII; les volumes intermédiaires, comprenant les livres VI-XX des *Antiquités* et la *Guerre juive*, paraîtront à des intervalles aussi rapprochés que possible. La traduction du Contre Apion est due à M. Léon Blum, professeur au Havre. Il a appliqué avec rigueur le principe de fidélité au texte, texte malheureusement trop souvent altéré. M. Théodore Reinach s'est chargé du commentaire et a noté sobrement, mais aussi complètement que possible, les sources de tout ordre dont Josèphe s'est inspiré et il rapproche du Contre Apion les passages parallèles des autres écrits de Josèphe. Ces notes, évidemment, pourraient être complétées par maint détail (p. 97, n. 2, il faut renvoyer à *Ant.*, IV, § 261; p. 99, n. 5, à *Mechilta*, 70); mais l'essentiel est dit. Nous espérons que l'accueil fait à ce fascicule nous encouragera à poursuivre activement cette utile publication.

Josèphe (Flavius). Kleine Schriften (Selbstbiographie. — Gegen Apion. — Ueber die Makkabäer). Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. Clementz. Halle, O. Hendel, 1901 ; in-8° de 248 p.

Kallner (A.). Mischnah-Commentar des Maimonides zum Traktat Taanith I-II. im Urtext mit hebräischer Uebersetzung des El-Fauwal mit Einleitung u. Anmerkungen. Leipzig, Kaufmann, 1902; in-8° de 42 + xiii p.

Kaulen (F.). Der biblische Schöpfungsbericht (Gen., i, 1 *bis*, 2, 3). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902 ; in-8° de 93 p.

Kautzsch (E.). Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Ein Konferenzvortrag. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de 38 p.

Kelso (J.-A.). Die Klagelieder, der masorethische Text u. die Versionen. Dissertation. Leipzig, 1901 ; in-8° de 67 p.

Kirkpatrick (A.-F.). The book of Psalms, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1902 ; in-8° de cxii + 852 p. (The Cambridge Bible for schools and colleges.)

Kittel (R.). Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Leipzig, Deichert, 1902 ; in-8° de 86 p.

Klotz (M.). Krankenbesuch und Trauergebräuche nach Bibel und Talmud. Eine übersichtliche und leichtfassliche Zusammenstellung nach den biblischen und talmudischen Quellen. Francfort, J. Kauffmann, 1901 ; in-8° de 22 p.

König (E.). Bibel und Babel, eine kulturgeschichtliche Skizze. Berlin, M. Warneck, 1902; in-8° de 52 p.

Cette brochure est une réponse à la conférence de Delitzsch : *Babel und Bibel*, qui a produit quelque sensation. Les découvertes capitales faites par l'assyriologie depuis plus d'un demi-siècle, la mise au jour de tant de documents historiques, religieux, juridiques de la littérature assyro-babylonienne ont un vif intérêt pour la critique biblique. Delitzsch a voulu résumer pour le grand public les résultats les plus importants des recherches assyriologiques et montrer ce qu'est la Bible par rapport à Babylone. La civilisation babylonienne en plein essor plus de vingt siècles avant l'ère chrétienne a, selon Delitzsch, exercé une influence considérable sur Israël. Malgré le développement original pris par les conceptions religieuses du Judaïsme, les éléments primordiaux, tels que l'institution du Sabbat et jusqu'au nom même de la divinité, *Iahvé*, seraient d'emprunt. Différents savants ont jugé ces affirmations trop catégoriques et voici en résumé la

critique qu'en a faite un des plus autorisés, le professeur König. Quelle est, demande-t-il, la valeur historique des monuments babyloniens et assyriens découverts jusqu'à ce jour ? Est-ce que tout, dans la littérature cunéiforme, est authentique, intact et définitivement expliqué ? Est-ce que tout, dans la littérature hébraïque, est déguisé et tendancieux ?

Pour ce qui est de la première question il faut se rappeler que ce ne sont pas toujours des documents originaux qu'on a trouvés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate : la bibliothèque d'Assurbanipal se compose de copies de textes antérieurs, copies dans lesquelles des altérations ont pu se glisser. Ces écrits, d'autre part, offrent parfois des leçons différentes ; plus ils se multiplient, plus ils sont sujets aux changements. Ce qui augmente encore les chances d'erreur, c'est que les tablettes sont quelquefois brisées, que la lecture et l'interprétation n'en sont pas toujours sûres, que la valeur de certains signes (il n'y a pas moins de 300 groupes) doit changer avec la place qu'ils occupent et qu'enfin les documents émanent de rédacteurs officiels, panégyristes plutôt qu'historiens. — Par contre, les récits hébraïques méritent plus de confiance qu'on ne voudrait leur en accorder. On voit, par exemple, que les sources parallèles se sont conservées absolument intactes durant des siècles. Ce qui prouve, au surplus, que les Hébreux n'ont pas fermé les yeux à la réalité historique, c'est qu'ils ont distingué les différents degrés avec lesquels leurs rois se sont éloignés de la religion monothéiste, c'est aussi qu'ils ont conservé la notion d'une période antémosaïque. Il est vrai qu'ils se sont quelquefois trompés dans la chronologie ; mais, outre qu'il ne faudrait pas exagérer cette critique, ces erreurs ne suffisent pas à infirmer les témoignages de la tradition : on peut garder le souvenir précis d'un événement et en avoir oublié la date.

Il résulte de ces considérations qu'il est nécessaire de compléter et de contrôler les unes par les autres les sources babyloniennes et hébraïques. Assurément les premières doivent l'emporter en ce sens qu'elles nous donnent une image concrète des choses disparues et ressuscitent le passé à nos yeux. Mais faut-il pour cela faire table rase des données actuelles de la science sur la civilisation de la Palestine et de l'Assyrie? En particulier, ces deux pays étaient-ils, à un certain moment, habités par des Cananéens, comme le dit Delitzsch dans sa brochure ? Le fait est loin d'être prouvé, car la dynastie des Hammurabi, que l'on dit s'être établie en Babylonie vers 2500 avant l'ère vulgaire, paraît plutôt originaire de l'Arabie orientale. Le même savant affirme que les douze tribus se rattachent à des tribus cananéennes; cette thèse est contredite par les textes bibliques (confirmés par des inscriptions et les tablettes de Tell-el-Amarna), qui distinguent très nettement les Hébreux des indigènes de la Palestine.

Au reste, là n'est pas le nœud de la question. Ce qui importe, c'est de connaître les rapports des Babyloniens et des Israélites dans l'histoire de la civilisation. Il n'est pas douteux que les premiers aient été très avancés dans certaines sciences et qu'ils aient exercé une influence, bien qu'assez restreinte, sur les peuples environnants. On ne saurait, d'ailleurs, perdre de vue que les arts et les institutions de nos deux peuples offrent des analogies très frappantes tant au point de vue littéraire qu'au point de vue religieux. Mais à ce propos quatre remarques s'imposent. La première, c'est que ces rapports s'expliquent le plus souvent autrement que par un emprunt; cette culture peut remonter à des ancêtres communs aux deux peuples, comme elle a pu être provoquée par un sentiment humain et universel (la prière). — En second lieu, il ne faut pas, quand on signale les ressemblances, perdre de vue les lacunes et les différences souvent notables : on n'a pas encore trouvé dans la littérature cunéiforme de document sur la première faute de l'homme, car l'image où l'on voit deux personnages assis de part et d'autre d'un arbre et derrière la figure de gauche une barre en forme de serpent, ne paraît pas décidément se rapporter à cet épisode de la Genèse. D'un autre côté, l'Ancien Testament ne connaît pas les démons opposés à Dieu, et le passage d'Isaïe, LI, 9, fait plutôt allusion à la délivrance

d'Israël. — On commet une erreur du même genre quand on passe sous silence les caractères propres, les traits distinctifs de certaines traditions. Delitzsch signale la ressemblance des deux récits du déluge, mais il oublie de dire que l'esprit en est tout différent. Enfin — et c'est la quatrième remarque — ce qui constitue le génie du peuple hébreu, ce n'est pas ce qu'il a en commun avec ses voisins, c'est ce qui lui appartient en propre. Quelques exemples montreront quel est l'apport de cette nation dans l'histoire des idées.

1. Les Babyloniens placent l'origine des dieux à un moment de la création; pour la Bible, l'esprit divin a préexisté à la matière qu'il a débrouillée et organisée. La conception chaldéenne, matérialiste et polythéiste, se rapproche de la théogonie grecque bien plus qu'elle ne ressemble à la donnée spiritualiste de la Genèse. De plus, on n'a aucune raison de supposer que les récits babyloniens nous présentent la création « sous une forme plus pure et plus ancienne ». — 2. Peut-on dire, en effet, avec Delitzsch, que le monothéisme bliblique est originaire d'Assyrie et que cette conception existait déjà chez les Cananéens établis en Palestine v. 2500 av. J.-C.? Cette théorie est fondée sur une interprétation du mot *ilu*, correspondant au *él* hébreu, mais cette interprétation se heurte à des difficultés à la fois grammaticales et logiques. Historiquement parlant, nous voyons que la dynastie des Hammurabi adorait plusieurs dieux; rien, dans les inscriptions cunéiformes, n'indique qu'Abraham ait appartenu à une peuplade monothéiste, un texte de Josué (XXIV, 2) dit même le contraire. Quant aux autres peuples avec lesquels les Hébreux peuvent être apparentés, les Sabéens, les Edomites, les Moabites, les Ammonites, tous étaient polythéistes. — 3. L'origine du nom divin Jahvé. Delitzsch a voulu retrouver ce nom dans certain groupe cunéiforme sous la forme Ja-'a-ve-ilu, mais d'un examen minutieux de cette tablette, il ressort que la véritable lecture pourrait bien être Ja-'a-mi-lu. Un grand nombre de textes bibliques montrent que Jahvé était inconnu des Cananéens. — 4. Dieu et l'histoire. L'apparition de « Celui qui est » est un reflet de l'intervention divine qui marque pour Israël la délivrance du joug égyptien et la renaissance nationale et religieuse. Pour Jéthro, comme pour les Hébreux, cet affranchissement établit la supériorité de Dieu sur le panthéon égyptien, et plus tard les prophètes célébreront cette époque glorieuse où Dieu entourait son peuple de sa bienveillance et de sa protection. Cette harmonie entre Dieu et les hommes est maintes fois affirmée par la Bible : trouve-t-on quelque chose de semblable dans la littérature babylonienne ? — 5. Le niveau esthétique et moral des deux peuples. Le degré de culture d'une nation peut se reconnaître à sa conduite envers les vaincus. Si les Hébreux se sont quelquefois montrés impitoyables, ç'a été envers des peuples qui les avaient opprimés ou qui, à cause de leur dépravation, devaient disparaître de la scène de l'histoire. Mais dans les autres cas les rois d'Israël sont loués pour leur loyauté et leur douceur, et leur législateur ordonnait d'épargner les arbres fruitiers pendant la guerre. A ces sentiments s'oppose la férocité que les Assyriens, au témoignage même de leurs inscriptions, déployaient contre les hommes et les choses. Il est difficile d'apprécier la moralité d'un peuple par sa conduite ordinaire, car les meilleurs hommes peuvent faillir. David lui-même commit un adultère. Mais avec quelle sévérité la conscience d'Israël jugea-t-elle cet acte ! Chez les peuples, au contraire, dont le niveau moral est inférieur, les actions les plus corrompues ne sont pas blâmées, paraissent naturelles ; c'est le cas pour les Babyloniens, comme on le voit par certains passages de leurs épopées. Voyez, enfin, quelle conception grossière ils se forment de leurs dieux, jouets des plus viles passions.

Oui, dit M. K., Babel a alimenté le trésor de l'humanité, mais la religion, ce facteur essentiel de toute civilisation, c'est dans la Bible qu'elle a trouvé son expression. Les découvertes des assyriologues n'ont pas encore creusé la tombe de la littérature hébraïque. — *Libert.*

König (E.). Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament beleuchtet. Mit einem Exkurs über die Paradiesfrage. Berlin, Reuthner et Reichard, 1901 ; in-8° de 78 p.

König (E.). Neueste Prinzipen der alttestamentlichen Kritik geprüft. Berlin, Runge, 1902 ; in-8° de 80 p.

Après avoir montré, par des citations extraites du Nouveau Testament et par l'exemple de Luther, que les chrétiens ont le droit et le devoir d'étudier librement la Bible, l'auteur pose en fait que les conditions d'une saine critique sont au nombre de deux : l'observation exacte des faits et la validité des règles. Les matériaux à utiliser peuvent eux-mêmes être répartis en deux groupes; le premier est constitué par la forme manuscrite et imprimée des textes, dont beaucoup sont éclairés par les passages parallèles ; le second, par la comparaison des textes originaux, des traductions et des citations de l'Ancien Testament.

Pour se rendre maître de cette masse énorme de faits, le critique doit suivre un certain nombre de règles plus ou moins sûres, de critériums plus ou moins généraux. Ces règles sont celles de la correction grammaticale des textes (une forme hybride telle que *mischtahawitem*, Ez., VIII, 16 ; doit être corrigée), de leur antiquité (cf. les noms de Dieu dans II Sam., VI, 9 et I Chr., XIII, 12 ; les euphémismes (tels que Job, I, 5; Is., XXXVI, 12), de la priorité historique d'un nom (Elyada, II Sam., V, 16, est moins ancien que Baalyada, I Chr., XIV, 7), du degré de difficulté d'une leçon (de deux variantes il faut choisir la plus difficile).

Les règles suivantes, dont l'application est tout à fait récente, demandent pour cela même un examen plus circonstancié. En premier lieu vient celle que l'on voudrait tirer de la correction stylique et de la congénialité des textes. On relève par exemple dans le commentaire de Duhm sur Isaïe des observations telles que celles-ci : « Cette description (III, 25 et s.) est trop élégiaque pour que je la puisse attribuer à Isaïe. — Le style (de IV, 2-6) traînant et pénible n'est pas celui d'un prophète antéexilique », etc. En reprenant un à un quelques-uns des passages prétendus suspects, M. König n'a pas de peine à montrer que ces critiques ne sont nullement fondées. D'ailleurs, en règle générale, il est clair qu'un tel principe est des plus incertains : on ne peut pas évaluer avec précision le style d'un écrivain; encore moins peut-on élever le sens individuel au rang d'une norme objective.

On a voulu tout dernièrement trouver une base à la critique biblique dans les dispositions métriques et strophiques de certains textes. Que les acrostiches de quelques Psaumes, des quatre premiers chap. des Lamentations, des derniers chapitres des Proverbes et de Sira puissent être utilisés à cet effet, c'est ce qu'on peut affirmer sans crainte. C'est une autre question de savoir s'il existe dans l'Ancien Testament des acrostiches d'un autre genre. On a voulu voir dans les initiales des v. 1 b-4 du Ps. CX le nom de Simon (Macchabée?). Mais cette supposition doit, pour plusieurs raisons, être abandonnée et, d'une façon générale, on peut dire qu'il n'y a pas dans la Bible d'autres acrostiches que les acrostiches alphabétiques. — Avec moins de raison encore on a voulu y chercher des poésies rimées. Cette théorie, soutenue à grand renfort de transpositions et de suppressions, ne résiste pas non plus à un sérieux examen. — Venons-en à la question de la structure métrique et strophique de certains passages bibliques. Il est certain d'abord qu'on ne trouve nulle part de quantité proprement dite; on s'accorde à reconnaître à la poésie hébraïque une espèce de rythme accentué, mais sur ce point encore les auteurs divergent suivant qu'ils admettent ou non l'alternance des syllabes toniques et non toniques. La première opinion est soutenue par Bickell. On a montré quelles violences ce critique fait aux textes pour les accommoder à son principe, ajoutant et supprimant tour à tour les mots et les syllabes, les désinences et les voyelles. Son système ne saurait donc servir de base à la critique biblique. Si nous écartons comme insuffisamment démontrée la thèse, d'ailleurs secondaire, de Ley, pour qui les syllabes accentuées

comptent seules, tandis que le nombre des autres est variable, il nous reste à examiner cette question essentielle : Y a-t-il un nombre égal de syllabes accentuées dans les vers correspondants ? La métrique des Hébreux repose sur « le nombre des frappés » dit Duhm, qui corrige souvent le texte en vertu de ce principe. La thèse est juste si l'on y ajoute ce correctif, que la nature du rythme est plus idéale et psychologique que littérale et physiologique. C'est donc uniquement quand la symétrie « réelle » fait défaut que l'on est en droit d'invoquer le rythme pour corriger le texte.

Pour ce qui est des strophes, tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que les poètes se sont efforcés d'exprimer une idée en plusieurs stances uniformes et symétriques. Mais quand il s'agit d'appliquer ce principe à la critique du texte, on n'y parvient qu'au prix des plus laborieux efforts, en faisant p. ex. d'un mot, un vers, et quand on est arrivé à ce beau résultat, on s'en empare pour supprimer un mot gênant. C'est le cas pour Lohr dans ses études sur le livre d'Amos. Cornill a fait une tentative analogue pour Jérémie. Il veut que l' « octostiche » soit la forme primitive du style de ce prophète et, se fondant sur cette règle, il suppose à chaque instant des lacunes dans le texte. Construction fragile, puisqu'il reconnaît lui-même qu'on trouve çà et là, dans Jérémie, des tercets. D'ailleurs, qui sait si le prétendu octostiche ne se compose pas de deux quatrains ; qui sait même si ces vers ne sont pas de la prose ? On voit combien il est aventureux de faire la critique du texte en s'appuyant sur la structure métrique ou strophique.

La critique de l'A. T. a cherché une nouvelle direction dans ce qu'on pourrait appeler la règle comparative. Ainsi tel exégète, se fondant sur une description des populations ... sibériennes, affirme que les nations ne se forment pas par l'accroissement d'une tribu mais par la fusion de plusieurs peuplades. Mais la Bible elle-même contient maint passage qui confirme ce principe ; car il faut interpréter métaphoriquement des phrases telles que : A engendra B, ou : B était fils de A, et l'on trouve dans la Genèse des noms d'hommes qui sont des homonymes de noms de pays. — D'autres savants considèrent les noms d'Isaac et d'Ismaël comme des abstractions, tout de même qu'Eunomos et Eukosmos, les fils de Lycurgue. Mais où prend-on que les noms des deux enfants d'Abraham personnifient les actions de ce patriarche et, si cela était, comment la tradition leur attribuerait-elle toute une postérité ? — C'est encore à l'exemple de l'histoire grecque qu'on a affirmé que « les peuples ne tirent jamais leur appellation d'un seul homme, mais que le nom du fondateur de la race est une personnification », axiome non moins contestable et pour les mêmes raisons. Que dire de celui-ci : « Les destinées d'un peuple sont conçues comme celles d'un individu et ces personnifications « doivent » avoir été très usitées dans les premiers temps ? » C'est une affirmation toute gratuite. Mais écoutez la fin : « Lorsque les temps devinrent plus prosaïques et que l'on perdit le sens de ces conceptions, on se demanda ce qu'étaient Jacob, Juda, Simeon et l'on répondit qu'ils étaient les ancêtres dont était issu le peuple. » Par malheur, les textes disent tout le contraire : non seulement on continua à comprendre ces personnifications, mais on s'en servit même.

Un autre domaine où s'est exercée cette tendance de la critique est celui des nombres ronds. Gunkel remarque que le nombre douze se trouve à propos de Nachor, Qetoura, Ismaël et Esaü. Mais, outre que l'assertion n'est absolument exacte que pour Ismaël, nous voyons bien que la tradition juive n'attachait aucune importance à ce nombre, puisqu'elle dédoublait la tribu de Joseph ; il est donc risqué de déclarer impossible pour cette raison l'existence des douze fils de Jacob. — D'autres théories, plus étranges encore, sont toutes contraires aux faits et aux textes : Tel savant voit dans les fils de Jacob les signes du Zodiaque ; tel autre affirme que des tribus étroitement unies descendent de la même mère ou que celles qui cèdent le pas à d'autres sont issues de concubines. — Plus spécieuse est la théorie qui prétend expliquer les récits relatifs aux douze patriarches par le rôle historique des différentes tribus. En réalité, c'est un saut dans l'inconnu ; bien plus l'exa-

men des textes montre que cette interprétation est radicalement impossible : la « geste » de Ruben, p. ex., est contraire, et non conforme, à l'histoire de la tribu qui se rattachait à cet ancêtre.

Au reste, cette explication se rattache à un principe plus général d'après lequel certains personnages bibliques seraient de pures personnifications ; ainsi, les rapports que l'historien sacré établit entre les patriarches représenteraient les relations des différentes tribus entre elles. Chose singulière, c'est dans les Chroniques que l'on veut retrouver cette interprétation, non sans faire violence à certains textes et en négliger entièrement d'autres. Les tenants de cette thèse ajoutent que les Hébreux ont, grâce à ces personnifications, rempli les pages vides de leur histoire, hypothèse gratuite et, d'ailleurs, contraire à l'expérience.

Une dernière méthode des exégètes consiste à faire le départ entre la légende et l'histoire. Précisons d'abord le sens de ce dernier mot. Gunkel semble entendre par là « le récit des événements importants et publics consignés par écrit ». Définition arbitraire, car l'histoire n'est pas limitée par la publicité des faits non plus que leur importance ne dépend de cette publicité ; de plus, les récits oraux peuvent avoir la même authenticité que ceux qui ont été fixés par l'écriture. Cette critique suffit à ébranler le premier des critériums qui permettent, dit-on, de déterminer le domaine de l'histoire et celui de la légende. « D'ordinaire, dit Gunkel, la légende consiste primitivement en une tradition orale, tandis que l'histoire revêt une forme écrite ». Comme les événements transmis de vive voix peuvent également entrer dans l'histoire, il est faux de conclure que « les traditions orales de la Genèse appartiennent à la légende », d'autant plus que la Genèse est la fixation par écrit de traditions orales.

Ce qui distingue encore, d'après le même auteur, les faits historiques des faits légendaires, c'est que ceux-ci portent sur des questions d'intérêt local, si l'on peut dire, c'est-à-dire sur des points qui n'intéressent pas la collectivité. La faiblesse de cet axiome saute aux yeux : on ne souffle mot de la valeur universelle de la Genèse, puis on décrète qu'elle n'offre aucun intérêt pour l'humanité. Et, quand le fait allégué serait exact, l'historicité des récits n'en serait pas affaiblie : Tacite n'est-il plus un historien parce qu'il parle de Plancine et d'Agrippine ? ces deux princesses étaient-elles plus importantes pour un Romain que Rachel et Léa pour un Hébreu ? — On nous propose un autre critérium : quand il s'agit d'événements historiques, on peut se représenter le fil qui va des témoins oculaires jusqu'au narrateur ; la légende, au contraire, puise tantôt à la tradition, tantôt à la fantaisie. Ainsi, on ne nous dit rien de la durée du séjour des Israélites en Egypte, c'est que les souvenirs historiques s'étaient entièrement effacés à ce sujet ; mais sur l'époque antérieure on nous a conservé une foule de particularités insignifiantes. D'abord, l'exemple n'est pas entièrement exact, car les Hébreux n'ont pas perdu le souvenir des générations qui avaient vécu entre Jacob et Moïse. De plus, il est tout à fait remarquable qu'ils aient distingué dans leur histoire une période anté-mosaïque. Enfin, il est naturel que les souvenirs se soient moins reposés sur une époque d'oppression et d'abaissement que sur les temps antérieurs qui présageaient un avenir florissant. — « Mais le ton poétique des récits relatifs aux patriarches ? » Que l'on traite ces récits de naïfs, soit ; mais les caractériser par leur « ton poétique », c'est d'abord émettre un jugement subjectif, c'est surtout confondre la poésie avec le souffle religieux qui inspire tous ces récits. Et précisément le défaut capital de ce nouveau principe de la critique biblique, c'est qu'il méconnaît le caractère essentiel de l'histoire religieuse d'Israël, c.-à-d. son objectivité. — *Libert.*

Kohut (G.-A.). Ezra Stiles and the Jews. Selected passages from his literary diary concerning Jews and Judaism with critical and explanatory notes. New-York, Ph. Cowen, 1902 ; in-8° de 155 p.

KRAUSS (S.). Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, hersg. und erläutert. Berlin, Calvary, 1902; in-8° de VIII + 309 p.

Etude critique sur le fameux *Toledot Yeschou*. M. Krauss publie ce petit écrit dans les différentes formes qu'en offrent les nombreux mss. et recherche les rapports qu'il présente avec la littérature talmudique et midraschique, d'une part, et la littérature chrétienne, de l'autre.

LAZARUS (M.). The ethics of Judaism, translated from the German by Henrietta Szold. Part I. Philadelphie, Jewish publication Society of America, 1900; in-8° de XI + 309 p.

LEHMANN (S.). Saadia Al-Fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 21-41). Berlin, Poppelauer, 1902; in-8° de 71 + XXIV p.

LÉMANN (A.). L'avenir de Jérusalem. Espérances et chimères (Réponse aux Congrès sionistes). Paris, Poussielgue, 1901; in-18 de VIII + 356 p.

LEROY-BEAULIEU (A.). Les doctrines de haine, l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme. Paris, C. Lévy, 1902; in-18 de III + 309 p.

LEWIN (L.). Die Judenverfolgungen im zweiten schwedisch-polnischen Kriege (1655-1659). Posen, J. Jolowicz, 1901; in-8° de 24 p. (Tirage à part de la « Zeitschrift der histor. Gesellschaft für die Provinz Posen », t. XVI.)

Intéressante contribution à l'histoire des persécutions des Juifs de Pologne et de Russie au XVIIe siècle, utilisant les sources non juives.

LIDZBARSKI (M.). Ephemeris für semitische Epigraphik. Erster Band, drittes Heft. Giessen, libr. J. Ricker, 1902; in-8° de p. 244-381 + VI p.

Avec ce troisième fascicule s'achève le premier volume de cette importante publication commencée en 1900.

LOLLI (E.). Un eco della commemorazione tenuta a Berlino di 22 Agosto 1900 pel centenario della nascita di S. D. Luzzatto. Padoue, Gallina, 1902; in-8° de 36 p.

MARGOLIOUTH (D.-S.). Lines of defense of the biblical revelation. New-York, Gorham, 1902; in-12 de 316 p.

MARSHALL (F.). The first book of Samuel. Londres, Gill, 1902; in-8° de 238 p.

MEISELS (S.). Der Friedensgedanke im Judenthume. Tarnopol, chez l'auteur, 1901; in-8° de 31 p.

MESSERSCHMIDT (L.). Die Hettiter, mit 9 Abbildungen (collection : der alte Orient, 4 Jahrg., Heft 1). Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902; in-8° de 32 p.

MEYER (Abraham). Etude sur la Communauté israélite de Tlemcen et de (*sic*) ses anciens chefs religieux. Alger, impr. Franck et Solal, 1902; in-8° de X + 151 p.

Tel est le titre de la couverture, mais à l'intérieur on lit : Etude des mœurs actuelles des Israélites de Tlemcen, précédée d'une notice complète sur Rabbénou Ephraïm Aln' Caoua, dit le Rab, etc. La forme vaut le fond. Un seul chapitre est écrit en français, parce que M. M. l'a tout bonnement

emprunté à notre *Revue* (t. XXXVII, p. 257 et s.), sans le dire, naturellement. M. Kayserling, qui en est l'auteur, sera reconnaissant à M. M. de n'avoir pas maltraité son travail et d'en avoir respecté les termes. (*I. L.*)

MEYER (F.-B.). Jeremiah, priest and prophet. Londres, Morgan, 1902 ; in-8° de 188 p.

MEYER (F.-B.). Sacharja der Prophet der Hoffnung. Hagen, Rippel, 1902 ; in-8° de IV + 168 p.

MEYER (H.). Entwerung u. Eigentum im deutschen Fahrnisrecht. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Privatrechts und des Judenrechts im Mittelalter. Iéna, Fischer, 1902 ; gr. in-8° de XVII + 314 p.

MOULIÉRAS (Auguste). Fez. Paris, A. Challamel, 1902 ; in-8° de 508 p.

Voir, p. 195-247 et 272-291, des notes intéressantes sur le *mellah* (quartier juif) de Fez, sur les saints israélites du Maroc, tels que Amram Bendiouan, saint d'Ouazzan, et sur l'œuvre scolaire de l'*Alliance israélite*.

MULLER (E.). Der echte Hiob. Hanovre, Rehtmeyer, 1902 ; in-8° de 40 p.

NEUBURGER (F.). Das Sonderrecht der gemeinen Judenschaft zu Fürth und in dessen Amt im achtzehnten Jahrhundert. I. Das Verfassungsrecht, historisch-dogmatisch dargestellt. Fürth-Nürnberg, Rosenberg, 1902 ; in-8° de 48 p.

OETTLI (S.). Amos und Hosea, zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. Gütersloh, Bertelsmann, 1901 ; in-8° de III + 107 p,

ONDERWYZER (A.-S.). Raschi's Leven en Werken. Amsterdam, van Creveld, 1901 ; in-8° de 27 p. + 1 f.

Biographie populaire de Raschi servant d'introduction à la traduction par le même auteur du commentaire de Raschi sur le Pentateuque.

O. T. (The) in Greek according to the Septuagint ed. H. B. Swete. Vol I. Genesis-IV Kings. Londres, 1902 ; in-8° de 854 p.

PATON (L.-B.). Early history of Syria and Palestine. Londres, Nimmo, 1902 ; in-8° de 338 p. + 5 cartes.

PERLES (F.). Was lehrt uns Harnack? Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 35 p.

Intéressante brochure qui a paru d'abord en anglais dans *Jew. Quart. Review* et où l'auteur montre que l'ouvrage fameux d'A. Harnack sur l'Essence du christianisme ne traite pas le judaïsme avec la même indépendance et la même impartialité que le christianisme : le savant théologien dépouille hardiment le christianisme, dont il fait *la* Religion, de tout caractère dogmatique, ce qui le rapproche du judaïsme, mais il en reste encore au vieux préjugé chrétien qui veut que la morale se soit pétrifiée dans la loi juive.

PERLES (R.). Ein moderner Erlöser des Judenthums. Vortrag. Kœnigsberg, Ostdeutsche Buchhandlung, 1901 ; 16 p.

PETERS (N.). Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, hrsg., übersetzt und mit kritischen Noten versehen. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902 ; in-8° de XVI + 447 p.

Ouvrage dont il sera rendu compte.

PLOTKE (J.). Die rumänischen Juden unter dem Fürsten und König Karl. Francfort, Mahlau et Waldschmidt, 1901 ; in-8° de 44 p.

PRAETORIUS (F.). Die Uebernahme der früh-mittelalterlichen Neumen durch die Juden. Ein Nachwort zu meiner Schrift über die Herkunft der hebräischen Accente. Berlin, Reuther et Reichard, 1902 ; in-8° de 22 p.

PRESTEL (J.). Die Baugeschichte des jüdischen Heiligtums und der Tempel Salomons, mit VII Tafeln auf 2 Blätter. Strasbourg, J.-H. Ed. Heitz, 1902 ; gr. in-8° de 56 p. + 2 tables.

PROKSCH (O.). Die Geschichtsbetrachtung bei Amos, Hosea und Jesaia. Dissertation. Kœnigsberg, 1901 ; in-8° de 44 p.

Protokoll (Stenographisches) der Verhandlungen des V. Sionisten-Congresses in Basel 26, 27, 28, 29 und 30 December 1901. Vienne, libr. de la Société « Erez Israel », 1902 ; in-8° de 469 p.

Publications of the American Jewish historical Society. N° 9. Baltimore, impr. Friedenwald, 1901 ; in-8° de xv + 190 p.

Table des matières : View of the Jews' Savanna in Surinam ; — Cyrus Adler : Adress of the president ; — Joseph Jacobs : A plea for an American Jewish historical exhibition ; — Richard Gottheil : Fray Joseph Diaz Pimienta, alias Abraham Diaz Pimienta, and the auto-de-fé held at Seville, july 25, 1720 ; — Henry Necarsulmer : The early Jewish settlement at Lancaster, Pennsylvania ; — Max J. Kohler : Jews and the american anti-slavery movement. II ; — Herbert Friedenwald : Isaac Levy's claim to property in Georgia ; — J.-D. Eisenstein : The history of the first Russian-American Jewish congregation ; — Leon Hühner : Whence came the first Jewish settlers of New-York ; — Max J. Kohler : The German-Jewish migration to America ; — Leon Hühner : Francis Salvador, a prominent patriot of the Revolutionary war ; — Henri Berkowitz : Notes on the history of earliest German-Jewish congregation in America ; — Richard Gottheil : Contributions to the history of the Jews in Surinam illustrated.

RAHMER (M.). Hieronymus' Commentar zu den zwölf kleinen Propheten, durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Erste Hälfte : Hosea, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha. Berlin, M. Poppelauer, 1902 : in-8° de vi + 17 + 48 + 60 p.

Grâce à la subvention de la Zunz-Stiftung, l'auteur nous donne aujourd'hui la suite de ses études sur les traditions hébraïques dans les écrits de saint Jérôme, qui datent de quarante ans (1861). Cet important travail, avec ceux, de moindre étendue, de Kellermann et de Ginzberg, commence à faire quelque lumière sur la question encore peu connue de l'influence de la littérature midraschique sur la littérature patristique.

RENZER (J.-S.). Die Hauptpersonen des Richterbuches in Talmud u. Midrasch. I. Simson. Berlin, Calvary, 1902 ; in-8° de 41 p.

REYNAUD (Léonce). Les Français israélites. Paris, impr. Lahure, 1901 ; in-18 de 489 p.

RIPPNER (B.). Predigten, Betrachtungen und ausgewählte Gebete. Aus seinem Nachlass... zusammengestellt von Dr B. Jacob. Berlin, M. Zülzer, 1901 ; in-8° de xv + 671 p.

RITTER (L.-H.). Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin und die Verwirklichung der jüdischen Reformideen innerhalb derselben, mit zwei Anhängen. Auf Veranlassung der Familie aus dem Nachlass hrsg. u. mit biographischer Einleitung versehen von Dr S. Samuel. Berlin, E. Apolant, 1902 ; in-8° de iv + 107 p.

ROHLING. En route pour Sion, ou la grande espérance d'Israël et de toute l'humanité, traduit de l'allemand par Ernest Rohmer. Paris, P. Lethielleux, 1902 ; in-8° de IX + 336 p.

ROHRBACH (P.). Im Lande Jahwehs und Jesu. Wanderungen und Wandlungen vom Hermon bis zur Wüste Juda. Tubingue et Leipzig, J.-C.-B. Mohr, 1901 ; in-8° de V + 432 p.

ROSENBAUM (Dr E.). Une conférence (*sic*) contradictoire, religieuse et scientifique sur l'anatomie et la physiologie des organes génitaux de la femme à l'école de Rami, fils de Samuel et de Rabbi Yitshac, fils de Rabbi Yehoudou (*sic*) à la fin du IIe siècle (*sic*). Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 89 p.

ROSENBERG (J.). הר גרזים, Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Literatur. Vienne, Hartleben, 1901 ; in-8° de VIII + 182 p.

ROSENTHAL (L.). Fest-und Gelegenheitspredigten gehalten in den Synagogen Kölns. Festgabe zur Hundertjahr-Feier der neuen Kölner jüdischen Gemeinde am 5. Cheschwan 5662 (18. October 1901). Francfort, J. Kauffmann, 1901 ; in-8° de V + 164 p.

ROTHSTEIN (J.-W.). Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen (I Chr., III, 17-24) in geschichtlicher Beleuchtung. Nebst einem Anhange : Ein übersehenes Zeugniss für die messianische Auffassung des « Knechtes Jahwes ». Berlin, Reuther et Richard, 1902 ; in-8° de VII + 162 p.

Cherche à démontrer dans l'appendice que la conception du « serviteur de Jahvé » de Deutéro-Isaïe s'applique à un messie personnel, descendant de David.

SACHS (M.). Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Zum 2. Male mit biographischer Einleitung und ergänzenden Anmerkungen hrsg. von S. Bernfeld. Berlin, M. Poppelauer, 1901 ; in-8° de XX + 365 + 51 p.

Utile réédition du livre paru en 1845, qui fit époque dans la littérature juive et fit connaître au public allemand les chefs-d'œuvre de la poésie synagogale des Juifs d'Espagne. M. Bernfeld a mis l'ouvrage au point et l'a fait précéder d'une bonne notice biographique sur l'auteur.

SAINÉAN (L.). Essai sur le judéo-allemand et spécialement sur le dialecte parlé en Valachie. (Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, t. XII.) Paris, impr. nationale, 1902 ; in-8° de 69 p.

SCHREINER (M.). Die jüngsten Urteile über das Judenthum kritisch untersucht, Berlin, S. Cronbach, 1902 ; in-8° de X + 184 p.

Nous rendrons compte de ce travail dans le prochain numéro.

SCHÜRER (E.). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. u. 4. Auflage. Erster Band. Leipzig, Hinrichs, 1901 ; gr. in-8° de VII + 781 p. Register zu den drei Bänden, *ibid.*, in-8° de 101 p.

Nous dirons prochainement les améliorations apportées par l'auteur à la 1re édition.

SCHWALLY (F.). Semitische Kriegsaltertümer. I. Heft. Der heilige Krieg im alten Israel. Leipzig, Dietrich, 1901 ; in-8° de VIII + 111 p.

SEYRING (F.). Die alt-israelitische Religion in den « Heldengeschichten » des Richterbuchs. Hambourg, Herold, 1902 ; in-8° de 30 p.

SIK (B.). Commentarius Maimonidæ in Mischnam ad tractatum Taanith, textum arabicum cum versione hebraica adnotationibusque edidit Dr Bernardus Sik. Budapest, en commission chez S. Calvary, 1902; in-8° de VIII + 24 p.

STEIN (S.). Schulverhältnisse, Erziehungslehren u. Unterrichtsmethoden im Talmud. Zwei Vorträge. Berlin, impr. Itzkowski [Kauffmann, Francfort], 1901; in-8° de 37 p.

STERN (S.). Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII. Jarhrhundert. Vorher geht : Religion des Individuums und Religion des Volkes. Breslau, Schles. Buchdruckerei, 1902; in-8° de V + 344 p.

Le rabbin est Léon de Modène, dont on nous donne ici la traduction du *Kol Sachal*. Pourquoi ne pas l'indiquer dans le titre ?

SULLAM (A.). Ritornando al medio evo. Le nuove leggi rumene contra gli stranieri. Turin, Roux et Viarengo, 1902; 24 p. (Extrait de la Riforma sociale.)

TAUBES (A.). Despre juramîntul la evrei si juramîntul « More judaico ». Bucarest, tipo-litogr. « Tiparul », 1902; in-8° de 51 p.

TORGE (P.). Aschera und Astarte. Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1902; in-8° de 59 p.

VEROLA (P.). Mosé, poème dramatique en cinq actes. Paris, H. Floury, 1902; in-4° de VI + 184 p.

VERRIER. Exposé scientifique du second chapitre de la Genèse et questions afférentes à la création. Paris, Amat, 1902; in-18 de VII + 213 p.

VOGELSTEIN (H.). Die Anfänge des Talmuds u. die Entstehung des Christentums. Vortrag. Königsberg, Ostdeutsche Buchhandlung, 1902; in-8° de 28 p.

VOGT (Carl). Antisémitisme et barbarie, traduit de l'allemand par le Dr G. Hervé. Paris, Reinwald, 1901; gr. in-8° de IV + 23 p.

WHITHAM (A.-R.). Handbook to the history of the hebrew monarchy to the accession of Solomon. Londres, Rivingtons, 1902; in-8° de 302 p.

WISE (S.-S.) The improvement of the moral qualities, an ethical treatise of the eleventh century by Solomon ibn Gabirol, printed from an unique arabic manuscript, together with a translation and an essay on the place of Gabirol in the history of the developement of jewish ethics. New-York, the Columbia University press, 1901; in-8° de IX + 117 + 48 p. (Columbia University oriental studies, vol. I.)

WOLF (Lucien). Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell. Londres, Macmillan, 1901; in-4° de LXXXVIII + 191 p.

Beau volume préparatoire à une histoire détaillée du retour et de l'émancipation des Juifs en Angleterre. Le présent volume contient dans l'introduction une étude sur la tentative de Menasseh ben Israël auprès de Cromwell. Suit une réimpression en fac-simile des « pamphlets » ou mémoires publiés par M. b. I. en 1652, 1655 et 1656. Le livre est orné de trois portraits de Menasseh, dont deux reproductions de Rembrandt.

WYNKOOP (J.-D.). Handleiding tot de kennis der hebreeuwsche taal. Tweede Stuk. Woordvoeging. Leyde, E.-J. Brill, 1902; in-8° de XII + 111 p.

ZAPLETAL (V.). Grammatica linguæ hebraicæ cum exercitiis et glossario, studiis accommodata. Paderborn, 1902 ; in-8° de VII + 138 p.

ZAPLETAL (V.). Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testaments. Fribourg, libr. de l'Université, 1901 ; in-8° de XIII + 176 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XVIII, 1902. = = N° 2, janvier. E. Day et W. H. Chapin : Is the book of Amos post-exilic? — F.-T. Kelly : The strophic structure of Habakkuk. — J. A. Bewer : Critical notes. = = N° 3, avril. Ed. König : Zur Syntax der Zahlwörter im Alten Testament. — C. H. W. Johns : Some secondary formations among Assyrian proper names. — E. G. Hirsch : Note on psalms 34 and 25. = = N° 4, juillet. P. Haupt : The book of Canticles. — C.-H.-W. Johns : Some secondary formations among Assyrian proper names (*suite*).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 46e année, 1902. = = N° 1-2, janvier-février. J. Elbogen : Die neueste Construction der jüdischen Geschichte. — L. A. Rosenthal : Zerstreute Bemerkungen zum hebräischen Sirach (si l'auteur avait eu l'idée de consulter l'édition, avec commentaire, de M. Israël Lévi, parue en 1897, il n'aurait pas eu besoin de découvrir à nouveau l'Amérique). — B. Wachstein : Der hermeneutische Syllogismus in der talmud. Litteratur. — Eppenstein : Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia. — W. Bacher : Der Tannait Ben Jasjan. — Schmiedl : Randbemerkungen zu Saadia's Pentateuchübersetzung. II. Artikel. — B. Ziemlich : Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702. = = N° 3-4, mars-avril. S. Jampel : Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden (*suite*, n° 5-6). — J. Eschelbacher : Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums (*suite*, n° 5-6). — Porges : Zur Frage der Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia. — H. Brody : Jehuda ha-Lewi oder Moses ibn Ezra — A. Epstein : der Wormser Judenrath. — Lewinsky : Zur Geschichte der Juden in Lublin. — M. Steinschneider : Purim und Parodie (*suite*, n° 5-6). = = N° 5-6, mai-juin. S. N. Kutna : Studien über die Beschneidung (*fin*). — F. Rosenthal : Einiges über die תקנות שו"ם. — Max Freudenthal : David Oppenheim als mährischer Landrabbiner.

Revue biblique internationale (Paris, V. Lecoffre, trimestrielle). = = 11e année, 1902 = = N° 1, janvier : Lagrange : Introduction au livre des Juges. — Vincent : La deuxième enceinte de Jérusalem. — Hackspill : Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament. = = N° 2, avril. A. van Hoonacker : Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie. — G. Mercati : Frammenti urbinati d'un antica versione del libro II de' Maccabei editi ed illustrati da G. Mercati. — — Lagrange : Études sur les religons sémitiques. — Les morts. = = N° 3, juillet. A. van Hoonacker : Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie. — Condamin : Interpolations ou transpositions accidentelles (Michée, II, 12, 13 ; Osée, II, 1-3, 8, 9 ; Isaïe, V, 24, 25 ; XIX, 21, 22).

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne (Paris, trimestrielle). = = 9e année, 1901. = = Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques : Influence du Code sacerdotal sur les prophètes (*suite et fin*). = = Avril. J. Halévy : Recherches bibliques : les chants nuptiaux des Cantiques. = = Juillet. Du même : Recherches bibliques : les chants nuptiaux (*suite*). = = Octobre. Du même : Recherches bibliques : les chants nuptiaux (*suite et fin*). — Du même : Nou- velles remarques sur l'inscription de Mêsa. — Du même : Nouvelles considérations sur l'origine de l'alphabet. — Mayer Lambert : Un mot dans l'inscription de Mésa. = = 10e année, 1902. = = Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques : Le livre d'Osée. — Du même : La Tentation de Jésus. — M. Lambert : Un mot dans l'inscription de Mésa. = = Avril. J. Halévy : Recherches bibliques : Le Livre d'Osée (*suite*). — Du même : Notes évangéliques : I. L'expression « Fils de l'homme ». II. Différent traitement des Pharisiens et des Sadducéens. — Un Prophète sadducéen. — Rubens Duval : Une découverte de livres hébreux à Jéricho. — J. Halévy : L'authenticité du récit II Rois, XVIII, 17-36. = = Juillet. J. Halévy : Le livre d'Osée (*suite*). — Du même : Notes évangéliques (*suite*) : III. Les généalogies de Jésus. IV. Le Concile de Jérusalem et sa décision. — Du même : La folie de Nabuchodonosor.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XIV, 1901. = = N° 54, janvier. S. Schechter : Saadyana. Second article, including also documents bearing upon other heads of the school of Sura. — H. S. Q. Henriques : The Jews and the English law. III. — M. Friedländer : The « Pauline » emancipation from the law, a product of the pre-christian Jewish diaspora. — G. Margoliouth : Some British Museum Geniza texts. — J. Abrahams : Recent criticism of the letter of Aristeas. — J. Marquart : The genealogies of Benjamin. — A. Cowley : Note on *J. Q. R.*, XIV, 26. — Lionel Abrahams : Two Jews before the privy Council and an English law court in 1614-15. — S. Krauss : Der Römisch-Persische Krieg in der jüdischen Elia-Apocalypse. — H. Hirschfeld : Descriptive catalogue of Hebrew mss of the Montefiore library. II. = = N° 55, avril. = = S. A. Cook : Israel and totemism. — S. Schechter : Saadyana. Third article. — F. Perles : What Jews may learn from Harnack. — Miss H. Frank : from the « Lieder und Gedanken » of Frug. — W. Bacher : Der südarabische Siddur und Jahjâ Sâlihs Commentar zu demselben. — G. Margoliouth : Note on *J. Q. R.*, XIV. — H. Hirschfeld : Descriptive catalogue of hebrew mss. of the Montefiore library. III. = = N° 56, juillet = = H. S. Q. Henriquez : The Jews and the english law. IV. — E. N. Adler : Auto da fé and Jew (*suite*). — I. Goldziher : Bemerkungen zur neuhebräischen Poesie. — J. Jacobs : Earliest representation of ark of the law. — W. Bacher : Zu meinem Artikel : « der Siddur von Jemen ». (*J. Q. R.*, XIV.) — Die von Schechter edirten Saadyana (*J. Q. R.*, XIV). Aus einer alten Poetik (Schule Saadya's). — S. S. Krauss : Zur Topographie von Caesarea. — S. Poznanski : Zum Schrifttum der südarabischen Juden. — Hirschfeld : Descriptive Catalogue of hebrew mss. of the Montefiore library. IV.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 22e année, 1901. = = N° 1. Ernst Liebmann : Der Text zu Jesaia 24-27. — S. Krauss : Der Obelos im masoretischen Text. — J.-C. Mathes : Die Psalmen u. der Tempeldienst. — B. Jacob : Das he-

bräische Sprachgut im Christlich-Palästinischen. — W. Bacher : Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus. — M. Jastrow : Baring of the arm and shoulder as a sign of mourning. — A. Kaminka : Altarmenische Psalmenüberschriften. — R. Smend : Beiträge zur Geschichte u. Topographie des Ostjordanlandes. — Miscellen. — F. Schulthess : Miscellen zum Biblisch-Aramäisch. — G. Wildeboer : Die älteste Bedeutung des Stammes צדק. — E. Nestle : Miscellen (1. Sammael [= שמאל la gauche !] ; 2° Das Deuteronomium u. 2 Könige 22 ; Josephus über die Hellenen im Alten Testament). = = N° 2. = = G. Diettrich : Die Massora der östlichen und westlichen Syren in ihren Angaben zum Buch Ruth nach fünf Handschriften. — A. Büchler : Theophrastos Bericht über die Opfer der Juden (ne se rapporterait pas aux Juifs, malgré la mention formelle de ces derniers, mais à un des peuples païens habitant la Palestine au IVe siècle). — J. Ley : metrische Analyse von Jesaia K. I. — A. Zillessen : Bemerkungen zur alexandrinischen Uebersetzung des Jesaia (ch. 40-66). — Hochfeld : Die Entstehung des Hanukkafestes (primitivement fête hasmonéenne, après la rupture entre les Hasmonéens et les Pharisiens, Hanukka a été transformée en un calque de Soukkot). — Ernst Liebmann : Der Text zu Jesaia 24-27. — E. Nestle : Miscellen. — G. Wildeboer : Nahum 3, 7. — E. Rosenwasser : Berichtigungen zu Mandelkerns grosser Concordanz. — B. Stade : Ein Land, wo Milch und Honig fliesst ; — Ein phönisches Aequivalent von כֹּהֵן מִשְׁנֶה ; — Emendationen. — M. T. Houtsma : לֶחֶם לְחוּם מִלְחָמָה. — Boehmer : Zu Jes. 24-27. — M. Lidzbarski : Sammael (rapproche le mot de la divinité Semâl des Noçairìs).

Zeitschrift für hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 5e année, 1901. = = N° 6. S. Eppenstein : Verbesserungen und Ergänzungen zu Joseph Kimchi's Mischle Commentar. — Poznanski : Mittheilungen aus handschriftlichen Bibel-Commentaren. — Nachtrag zu G. A. Kohut, Bibliography of the Writings of Prof. Dr M. Steinschneider bis 1900. = = 6e année, 1902. = = N° 1. Salfed : Mainzer Grabstein. — Brody : Ahron Al'amani und seine Söhne. — Eppenstein : Verbesserungen und Ergänzungen zu Joseph Kimchi's Mischle Commentar. — A. Fr., Berliner, Levy und Steinschneider : Miscellen. = = N° 2. Marx : Nachtrag zu der Zusammenstellung der Citate aus Targum Jeruschalmi. — Steinschneider : Miscellen und Notizen. — Löwenstein : Miscelle. = = N° 3. = = Steinschneider : Supplément aux Catalogues des mss. hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale. — Kohut : Notes and Queries on early American Judaica.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *Une édition critique du Midrasch Bereschit Rabba.* — Jellinek avait fait appel aux savants pour l'édition critique des anciens Midraschim. Cet appel vient enfin d'être entendu : l'édition du plus ancien des Midraschim, le Bereschit Rabba, dont le premier fascicule vient de paraître, est conforme à toutes les exigences de la science. L'auteur, M. Theodor, a pris pour base de cette édition le ms. Add. 27,169 du British Museum et l'a collationné avec ceux des principales bibliothèques, deux mss. du Commentaire attribué à Raschi, les citations de l'Arouch, le Yalkout

éd. de Salonique, le Yalkout Machiri et l'éd. princeps. Dans les notes sont indiquées, en outre, les variantes fournies par les citations des anciens auteurs. Comme de juste, les passages parallèles et les références sont indiqués avec le plus grand soin. A ces titres divers, le travail de M. Theodor mériterait la reconnaissance des savants. Avec raison, l'auteur n'a pas cru encore avoir terminé sa tâche; il a voulu éclairer le texte sans rien laisser dans l'ombre, le considérant au point de vue du fond comme de la forme; il a donc composé un commentaire à la fois littéraire, philologique et théologique. Nous ne saurions trop recommander cette publication qui fait honneur à la science juive ; elle sera indispensable à tous les savants qui voudront lire le Bereschit Rabba dans un texte sûr. L'ouvrage comptera huit fascicules. On souscrit chez l'auteur, M. le rabbin Theodor, à Bojanowo (Allemagne). Prix de la livraison : 3 marks. — *Israël Lévi.*

= = Ausstellung hebräischer Druckwerke. Francfort, impr. Knauer, 1902; in-8° de 40 p. C'est le catalogue d'une exposition de livres hébreux ouverte récemment à Francfort. On a pris l'exemplaire imprimé le plus ancien de chaque ville ayant possédé une presse hébraïque, pour donner ainsi un aperçu de l'évolution de l'impression hébraïque depuis son berceau en Italie, jusqu'en Asie et en Afrique. Les villes sont groupées par pays, les derniers numéros du catalogue représentent les spécimens des plus beaux exemplaires de la typographie hébraïque illustrée et aussi quelques manuscrits, mais en très petit nombre. Une exposition internationale des manuscrits hébraïques illustrés et enluminés, si elle était possible, serait d'un très grand intérêt.

= = Revue des Écoles de l'Alliance israélite. (Paris, Durlacher, trimestrielle.) Cette publication, qui en est à son 5° fascicule, continue à remplir ses promesses et nous donne à côté des articles pédagogiques d'intéressants détails sur les communautés juives d'Orient, leur histoire, mœurs, rites particuliers. Signalons dans le n° 4, janvier-mars 1902 : Y. D. S. : Dans l'Irak. — T. Sutton : La mort chez les Israélites tripolitains. — Z. : Superstitions tunisiennes. — N. S. : La Doula. — La Méreinda. = = N° 5 (avril-juin 1902) Nahama : Sabbataï Cevi et les Sabbatéens de Salonique (curieux détails sur les *Minim* ou *Donmeh*, sectes issues du fameux mouvement sabbatéen et qui existent encore, mais sont à la veille peut-être de disparaître : ces sectes, unies en apparence, se divisent en trois groupes bien distincts et même hostiles : les *Ismirlis* ou *Caballeros*, les plus éclairés des Minîm, les *Kuniosos* et les *Yacoubis*). — Nahon (M.) : Saints et sanctuaires judeo-musulmans. — Confino : Notes sur la communauté juive d'Ispahan. — L. : Le mauvais œil. — Franco : La halucca ou hilouk à Safed. (On y lit avec étonnement que la halucca existait déjà en Palestine au IIe siècle.)

= = Pourquoi le Dieu des Juifs a conquis le monde occidental. Etude sur le passage du polythéisme au monothéisme. Article paru dans la *Revue internationale de Sociologie*, n° 6, juin 1902, Paris, 16, rue Soufflot, p. 417-442.

= = Perles (F.) : Zur Geschichte der Abbreviaturen im Hebräischen. Archiv für Stenographie, février 1902 (Berlin).

= = Rouvière (F.). Deux enquêtes sur les Juifs du Gard (1806-8); extrait de la Revue du Midi, 1er déc. 1901. Nîmes, in 8° de p. 361-372.

= = Lazare (Bernard) : L'oppression des Juifs dans l'Europe orientale. Les Juifs en Roumanie. Cahiers de la quinzaine (8, rue de la Sorbonne, Paris). 8e cahier de la 3e série [1902].

Julien Weill.

Eduard Sievers, **Metrische Studien.** I Studien zur hebräischen Metrik. Erster Theil, Untersuchungen. Leipzig, 1901 ; in-8° de viii + 399 p.

Y a-t-il une métrique hébraïque? C'est une question qui, dans les dernières années, a été souvent agitée et que M. Sievers, après bien d'autres, essaye de résoudre dans le sens affirmatif. Le savant métricien expose un système prosodique fondé sur des données bien simples : Un vers doit, comme on sait, se composer d'un certain nombre de pieds, qui eux-mêmes se composent d'un nombre fixe de syllabes. Selon M. Sievers, les vers hébreux se terminent et se divisent d'après la coupe logique des phrases. L'élément constant et toujours égal, c'est le pied, qui est formé par un mot accentué et se compose de deux syllabes non accentuées (temps faibles) et d'une syllabe accentuée (temps fort). Le pied des vers hébreux est donc un anapeste.

Une fois ces prémisses admises, le système s'en déduit avec une rigueur quasi-mathématique et une ingéniosité admirable, se jouant en quelque sorte des énormes obstacles qu'il rencontre.

Tout d'abord, M. Sievers, qui tient à ce que chaque vers aboutisse à une pause logique, est obligé de reconnaître que très souvent les vers se suivent sans se ressembler quant à la longueur. Il admet des vers variables et y compare ceux des fables de La Fontaine. Le rapprochement laisse peut-être à désirer, parce que les vers de La Fontaine sont rimés. Cet argument a été employé par M. Sievers contre la théorie strophique de M. D. H. Müller, mais ne lui a pas paru atténuer la ressemblance des vers libres de la Bible avec ceux du fabuliste français. Les vers hébreux sont donc de longueur variable, et il y en a de deux, trois, quatre, cinq, six et sept pieds, se succédant selon l'inspiration de l'écrivain, et sans qu'on puisse établir de règles à cet égard. En outre, il y a des mots qui ne comptent pas dans le vers. Ce sont les formules introductives des discours comme ויאמר « il dit », les particules telles que הנה « voici », לכן « c'est pourquoi », etc.

La plus grosse difficulté consiste à trouver partout des anapestes. M. Sievers a pris ce pied pour point de départ, parce que la majorité des mots hébreux se compose de deux syllabes non toniques (le *scheva* mobile constitue aussi une syllabe) et d'une syllabe tonique. Celle-ci a une valeur double des autres comme la noire égale deux croches en musique. Toutefois beaucoup de mots n'ont pas du tout

une forme anapestique. Il y en a qui n'ont qu'une syllabe avant la syllabe accentuée, d'autres n'ont qu'une syllabe tonique, et il y en a, qui, au contraire, ont trois syllabes non accentuées ou davantage. Enfin, il y une quantité de mots qui ont le ton sur l'avant-dernière syllabe. Comment faire avec tous ces vocables des anapestes? C'est à résoudre ce problème qu'est consacrée la plus grande partie du livre de M. Sievers.

Quand un mot n'a qu'une syllabe devant la syllabe tonique, il faut donner un temps supplémentaire à la dernière syllabe du mot précédent. Si le dissyllabe commence le vers, on supplée une pause. Si un mot n'a en tout qu'une syllabe, on la décompose en deux, et cette syllabe déjà décomposée peut être allongée si le pied suivant n'a pas trois syllabes.

Si un mot a quatre syllabes, on donne à chaque syllabe une valeur égale, le quart d'un pied (en musique une croche). Il en résulte un fait très curieux, à savoir que les vers où les mots sont longs présentent le plus de vivacité. Ainsi, l'élégie de Saül et Jonathan doit se réciter avec un rythme rapide.

Cependant, si le vers s'y prête, on peut aussi mettre un ton sur la première syllabe d'un mot, et l'on a alors deux temps forts pour un seul mot. D'autre part, si les mots sont trop longs, on peut en retrancher les *scheva* mobiles : וּבְהִנָּשֵׂאם devient *ubhinasam*, מִמְסִלּוֹתָם devient *mimsillotam*, le *daguesch* étant supprimé avec le *scheva* [1].

Reste à écarter de la prosodie tous les mots *milleêl*. Une première catégorie de ces mots est constituée par les formes pausales. Mais celles-ci, d'après M. Sievers, sont pour la plupart une invention des grammairiens (antérieurs à la Massore?). On ne s'explique pas, dit-il, d'après quelles lois phonétiques *qatâlat* aurait donné *qatâla* (cependant le latin *bônum* a donné l'italien *bóno*). Les Masorètes ont transformé l'accentuation des formes pausales, telles que *yiqtólu*, qui devrait être *yiqtolû*, et la preuve, c'est qu'ils n'ont pas osé faire reculer celui des formes avec *noun*, par exemple *tidbaqîn*, qui sont restées *millera*. Il est possible, d'ailleurs, qu'ils aient voulu distinguer, par une accentuation différente, les formes avec noun de celles qui ne l'ont pas.

M. Sievers insiste notamment sur la forme pausale en *ékha*, par exemple יָדֶךָ, qu'il croit devoir changer en *akh*, יָדָךְ. La forme *ékha* serait impossible pour cinq raisons : 1° parce que le suffixe n'est pas suivi du ה, comme les formes terminées par un קמץ ; 2° elle suppose un oxytone primitif, tandis qu'en principe tous les mots avaient l'accent sur la pénultième ; 3° la voyelle finale s'est maintenue, et cependant elle était brève ; 4° le suffixe masculin a été traité autrement que le suffixe féminin (-ךָ), où l'*i* primitif est tombé ; 5° l'accentuation de cette forme est contraire à la métrique. Or,

[1] M. Sievers rappelle que זִכָּרוֹן donne à l'état construit זִכְרוֹן. Mais dans les mots de cette forme le דגש à l'état absolu n'est pas primitif.

supposons qu'il y ait dans chacun de ces arguments une chance d'erreur contre une chance de vérité, au deuxième argument la chance d'erreur n'est plus que d'un quart et au cinquième elle n'est plus que de $\frac{1}{32}$. Donc יָדֶךָ est une forme fausse. Il est vrai que, si tous les arguments sont erronés, la chance de vérité devient 0^5 contre 1, et c'est ici le cas. Le cinquième argument peut être écarté, parce que l'exactitude de la théorie métrique est justement en question, sinon pour l'auteur, du moins pour ses lecteurs. Prenons les quatre autres : 1° si le suffixe ךָ n'est pas suivi du ה, c'est d'abord qu'il est très usuel et qu'ensuite l'adjonction du ה dans les noms et les verbes a des raisons toutes spéciales (le ה du féminin a commencé par être sensible) ; 2° la règle que l'accent primitif était sur la pénultième est juste, mais à la condition que le suffixe entre en ligne de compte. Dans *yadékha*, *dé* est l'avant-dernière et *kha* la dernière ; — 3° et 4° en hébreu la voyelle *a* est beaucoup plus tenace que la voyelle *i*. Comme elle était significative, elle a subsisté ; la voyelle *i*, plus faible, a disparu.

Ailleurs, M. Sievers a apporté un sixième argument : c'est que le *patah* ne se change pas en *segol* dans une syllabe ouverte. M. Sievers oublie le mot הָרָה de *harra*, et, de plus, le suffixe du pluriel יֶךָ a influé sur le singulier comme יֶנוּ sur נֶנוּ.

Dans les autres suffixes la dernière voyelle, selon M. Sievers, a pu ne pas être prononcée. Pour les ségolés, M. Sievers admet que le segol furtif peut prendre le ton.

Notons que le système prosodique de M. Sievers s'applique non seulement aux morceaux poétiques de la Bible, mais aux textes les plus prosaïques, et qu'il trouve, par exemple, un hexamètre dans un membre de phrase tel que : ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש בשנת שתים לדריוש « le vingt-quatrième jour du onzième mois de la deuxième année de Darius ».

Nous croyons que cette analyse très sommaire, mais fidèle, de la théorie de M. Sievers suffit à la faire apprécier. Ce qui est excellent dans son livre, c'est la partie où il expose les règles générales de la prosodie avec une clarté lumineuse et une science magistrale. La réfutation qu'il donne des systèmes antérieurs est également parfaite. Mais sa métrique biblique, pour dire notre opinion avec franchise, manque totalement de vraisemblance. Une prosodie dans laquelle les vers sont inégaux et renferment des mots qui ne comptent pas ; où les pieds n'ont qu'une égalité fictive, car, en fait, ils ont une, deux, trois ou quatre syllabes ; qui oblige à bouleverser la prononciation traditionnelle de la moitié des mots, et qui, avec cela, s'adapte indifféremment à la prose ou à la poésie, ce n'est plus une prosodie.

A la fin de son introduction, M. Sievers exprime l'espoir qu'on n'appliquera pas à son œuvre le mot de l'Ecclésiaste : גם זה הבל ורעות רוח. L'auteur s'est-il rendu compte des impossibilités de sa tâche ? En tout cas, il aura rendu un grand service aux sémitisants

en décourageant toute nouvelle tentative de découvrir une prosodie hébraïque et en débarrassant les études bibliques de cette question insoluble et oiseuse, digne pendant de la quadrature du cercle.

MAYER LAMBERT.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXII, p. 12. — A la bibliographie de Joseph Derenbourg il faut ajouter un article en langue hollandaise parue dans *Jaarbocken for de Israëliten in Nederland*, IV, pp. 347-360 : « Over de Noodzakelijheid van het Gods dienstoderroijs » et signé « Dr Joseph Dernbourg ». La traduction hollandaise d'un article d'Abraham Geiger de la *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theologie* intitulé : « Les dispositions religieuses de Maïmonide », qui a paru dans *Jaarbocken*, II, 413 sqq., est probablement aussi de lui. — *M. Kayserling.*

T. XLIV, p. 69, note 6. — Au lieu de לר' יונה, lire לח' יוסי. Le passage parallèle, j. *Guittin*, 48 *b*, en haut, a également לר' יוסי. Cf. *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 273, note 11. — *W. Bacher.*

Ib., p. 126. — Comme attribut de Dieu, il n'aurait pas fallu seulement citer l'arabe *Al-Kayyoum*, mais aussi l'hébreu קים. — *W. Bacher.*

Ib., p. 208, ligne 4. — Lire אילי, au lieu de שילו, et l. 17, Eli, au lieu de Silo.

Ib., p. 242. — A propos de la célébration de la fête de Souccot sur le mont des Oliviers, M. Schechter me rappelle le passage d'Abraham b. David (*Sèder Hakkabala*, dans Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 79) sur les Caraïtes de Jérusalem : וכשהיו ישראל חוגגים את חג הסוכות בהר הזיתים היו חונים בהר מחנות מחנות אוהבים אילו את אילו ומברכין אילו את אילו והמינים חונים נגדם משני חשיפי עזים והיו הרבנים מוציאים ספר תורה ומחרימין שמות המינים בפניהם והם שותקים כמו כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח. — *A. Büchler.*

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

SUR LA

DATE DE LA COLONIE JUIVE D'ALEXANDRIE

A quelle époque les Juifs se sont-ils établis dans l'Egypte ptolémaïque et en particulier à Alexandrie ? Cette question a été vivement débattue dans ces dernières années.

Si l'on ajoutait foi, comme on le faisait naguère, aux renseignements fournis par la lettre du Pseudo-Aristée, par les fragments d'Hécatée et par Josèphe, l'établissement des Juifs en Égypte remonterait aux toutes premières années de l'occupation macédonienne. C'est Alexandre le Grand lui-même qui, charmé de leur fidélité, leur aurait donné un quartier de la ville fondée par lui, avec des privilèges qui furent confirmés par ses successeurs, les Lagides. Ensuite Ptolémée Ier Soter, après ses campagnes de Palestine, aurait emmené en Égypte un grand nombre de Juifs et les aurait notamment installés comme garnisaires dans les places fortes de la frontière orientale du Delta.

Tous ces renseignements sont malheureusement sujets à caution. La lettre d'Aristée est un document d'assez basse époque ; l'authenticité des fragments d'Hécatée est contestée ; enfin, l'on comprend trop bien l'intérêt qu'avaient les Juifs d'Alexandrie à vieillir le plus possible leur colonie et ses franchises, pour n'être pas un peu en garde contre leurs dires et même contre les prétendus documents officiels qu'ils apportaient à l'appui.

Un jeune savant, d'une critique pénétrante, mais quelque peu téméraire, M. Hugo Willrich, est allé fort loin dans sa réaction contre la chronologie traditionnelle. A l'en croire, l'établissement des Juifs en Égypte, à part quelques cas isolés, ne remonterait pas au delà du règne de Ptolémée VII Physcon, c'est-à-dire du milieu du IIe siècle avant J.-C. Tous les documents qui semblent lui assigner une date plus ancienne seraient faux ou falsifiés. Cette thèse hasardeuse a rencontré d'énergiques contradicteurs, entre autres le maître incontesté des études d'histoire judéo-

grecque, M. Emil Schürer. On a fait valoir notamment certains fragments de papyrus du IIIe siècle, découverts par Flinders Petrie au Fayoum, et qui attestent l'existence, dès cette époque, de Juifs et de Samaritains dans ces parages. La valeur de cet argument sera encore renforcée par la nouvelle édition des papyrus Petrie que prépare M. Smyly, de Trinity College (Dublin), et dont il a bien voulu me communiquer les épreuves ; dans des textes d'une lecture extrêmement difficile, ce jeune savant a réussi à déchiffrer deux ou trois nouvelles mentions de Juifs, qui, en présence des originaux, m'ont paru incontestables. Mais il ne s'agit là que du Fayoum; en ce qui concerne Alexandrie, les papyrus n'ont encore rien donné, et les inscriptions, jusqu'à présent, pas davantage. On n'avait donc pas, sur ce point, de texte positif à opposer au scepticisme de M. Willrich. Cette lacune est aujourd'hui comblée par le document que je me propose de faire connaître.

Il s'agit d'une inscription découverte il y quelques mois dans une localité qu'on a identifiée avec l'antique *Schédia*, bourgade et important poste de douane situé à environ 20 kilomètres (4 schènes) d'Alexandrie, sur le canal qui relie cette ville à la bouche Canopique du Nil (Strabon, XVII, 1, 16). Au moment de mon voyage en Égypte (en janvier 1902), la plaque de marbre sur laquelle est gravée l'inscription venait d'entrer au Musée d'Alexandrie, mais n'était pas encore accessible au public. Je dois à l'amitié de M. Botti, directeur de ce Musée, le privilège d'avoir pu la copier et l'estamper, et la permission, libéralement accordée, de la publier : qu'il en reçoive ici tous mes remerciements.

Voici ce texte important, d'une conservation presque irréprochable :

Υ]ΠΕΡ ΒΑΣΙΛΕΩΣ
ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΚΑΙ
ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ
ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΑΔΕΛ
5. ΦΗΣ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΟΣ ΚΑΙ
ΤΩΝ ΤΕΚΝΩΝ
ΤΗΝ ΠΡΟΣΕΥΧΗΝ
ΟΙ ΙΟΥΔΑΙΟΙ

Ὑ]πὲρ βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ | βασιλίσσης | Βερενίκης ἀδελ || φῆς καὶ γυναικὸς καὶ | τῶν τέκνων | τὴν προσευχὴν | οἱ Ἰουδαῖοι.

« En l'honneur du roi Ptolémée, de la reine Bérénice, sa sœur et épouse, et de leurs enfants, les Juifs (ont consacré) cette synagogue. »

Ce n'est pas la première fois qu'on rencontre une synagogue égyptienne ainsi placée sous l'invocation et, par conséquent, sous la protection des monarques régnants. A Athribis, dans le sud du Delta, on a trouvé la dédicace d'une synagogue consacrée au Dieu suprême (θεῶι ὑψίστωι) par Ptolémée, fils d'Epikydès, chef des garnisaires (ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν) et les Juifs d'Athribis; la dédicace est faite au nom de Ptolémée (probablement VI) et Cléopâtre[1]. Une autre inscription, cette fois gréco-latine, provenant d'un site inconnu de la Basse Égypte, nous apprend que, sur l'ordre du roi et de la reine (on ne sait lesquels), l'ancienne plaque relative à la consécration de la synagogue sera remplacée par l'inscription suivante qui confère à l'édifice le droit d'asile : Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχὴν ἄσυλον[2]. Evidemment, dans ce cas aussi, la synagogue avait été placée sous l'invocation du Ptolémée régnant. Cette délicate flatterie, tout juste compatible avec les principes du monothéisme juif, avait pour objet et pour effet d'assurer à la maison de prières la protection efficace des autorités égyptiennes.

Mais de quel Ptolémée s'agit-il dans l'inscription de Schédia? On n'a le choix qu'entre deux identifications : ou bien c'est Ptolémée Ier Soter et sa femme Bérénice, couple divinisé sous le nom de θεοὶ σωτῆρες; ou bien c'est Ptolémée III Evergète et sa femme Bérénice II. Il ne peut être question ni de Bérénice III, fille de Ptolémée X Soter II et femme successivement de Ptolémée XI Alexandre et de Ptolémée XII Alexandre II, qui serait qualifiée de Cléopâtre-Bérénice et n'a pas eu d'enfants; ni, pour la même raison, de Bérénice IV (fille de Ptolémée XIII Aulète), qui épousa l'un après l'autre les deux aventuriers Séleucos Kybiosactès et Archélaos.

Entre Ptolémée Ier et Ptolémée III il semble, à première vue, que la rédaction de notre texte favorise le plus ancien des deux. En effet, la reine y est qualifiée de « femme et sœur de Ptolémée » ; or, Bérénice Ire, fille de Lagos et d'Antigona, était bien la demi-sœur de son époux, tandis que Bérénice II, fille de Magas et d'Apama, n'était que la cousine du sien. Mais, en réalité, le texte ne comporte pas cette conclusion. Sur les actes légaux, inscriptions, testaments militaires, etc., Bérénice II est toujours qualifiée de « sœur et femme » (ἀδελφὴ καὶ γυνή) de son mari : comme l'a déjà remarqué Letronne[3], c'est là une formule de style, empruntée à l'ancien protocole des pharaons, et d'où l'on

[1] S. Reinach, *REJ.*, XVII, 235 (Schürer, III, 3e édit., 88).
[2] *CIL*, III Supp., no 6583 (Schürer, III, 3e éd., 66).
[3] *Recueil d'Inscriptions*, I, 3 suiv.

ne peut rien conclure sur la parenté réelle des conjoints. Au contraire, dans les inscriptions relatives à Bérénice Ire, cette formule ne s'est pas rencontrée, et il y a lieu de croire que les Ptolémées ne l'avaient pas encore adoptée à cette époque[1]. La rédaction de notre texte nous conduit donc à l'attribuer au règne du troisième Ptolémée, et c'est la même conclusion qui ressort des caractères épigraphiques. Quoique excellents[2], ils trahissent une époque déjà sensiblement plus basse que l'époque du premier Ptolémée, et c'est à la deuxième moitié du IIIe siècle qu'il convient de les rapporter.

Ainsi l'inscription de Schédia ne permet pas encore d'affirmer l'authenticité (que je considère, pour ma part, comme très probable) du fragment d'Hécatée, relatant l'établissement des Juifs en Égypte sous Ptolémée Soter ; mais, du moins, elle prouve qu'ils étaient déjà établis à Alexandrie sous Ptolémée III Evergète ; car la synagogue de Schédia n'est sûrement qu'une « filiale » de la grande synagogue d'Alexandrie. On peut trouver là un nouvel argument pour attribuer à ce même Ptolémée III, et non au second Evergète (Physcon), l'inscription bilingue du Musée de Berlin, dont j'ai parlé plus haut. En tout cas, la thèse paradoxale de Willrich, déjà démentie pour le Fayoum, se trouve aujourd'hui définitivement condamnée, même pour Alexandrie.

Paris, 3 septembre 1902.

THÉODORE REINACH.

[1] Wilcken dans Pauly-Wissowa, II, 282.

[2] Les ressources de notre imprimerie n'ont pas permis de reproduire exactement l'aspect de ces caractères, en particulier de l'A à barre brisée.

CONTRIBUTIONS

A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE

ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

III

LA CONQUÊTE DE LA RÉGION SEPTENTRIONALE DE LA PALESTINE PAR JOSUÉ.

A la nouvelle du retour à Guilgal (près Jéricho) des bandes israélites qui, sous la conduite de Josué, avaient conquis tous les cantons méridionaux du pays de Kenaan, « Jabin, roi de Haçor, dépêcha des émissaires à Jobab, roi de Madon (Μαρῶν), au roi de Chimron, au roi d'Akschaph, aux rois du Nord établis dans la montagne et dans la plaine du sud de Kinnéret, à ceux de Nafot Dor, au Kenaanite de l'Orient et de l'Occident, à l'Emorite, au Hittite, au Perizzite, au Jébusite de la montagne, au Hivvite, qui est sous le Hermon dans la contrée de Miçpa. Tous quittèrent leur pays, leurs rois à leur tête, nombreux comme les grains de sable de la mer, avec des chevaux et de nombreux chars rapides ; ces rois se réunirent, s'avancèrent et vinrent camper près des eaux de Mérom pour combattre Israël » (Josué, XI, 1-5).

Le lieu de la rencontre demande tout d'abord à être précisé. L'historien Josèphe le place à Béroth, ville de la haute Galilée proche Cadès (πρὸς Βηρώθῃ πόλει τῆς Γαλιλαίας τῆς ἄνω Κεδέσες οὐ

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185 ; t. XLIII, p. 161 et t. XLIV, p. 29.

πόῤῥω). Eusèbe et Jérôme rapprochent, au contraire, les eaux de Mérom du bourg de Merrus, voisin de Dothaïm, à 12 milles de Sébaste ; ces données reporteraient le théâtre du combat au village actuel de Kubatiyeh.

Qui a raison, Josèphe ou les auteurs des *onomastica* ? Le livre de Josué (XII, 15-24) semble justifier ces derniers ; il énumère dans l'ordre suivant les derniers rois vaincus par les Israélites :

16. Le roi de Béthel,	15. Ἠλὰθ,	16. Βαιθήλ,
17. Le roi de Thappouah,	16. Ταφοὺτ,	17. Ἀπφοῦ (C. Ταπφοῦ),
18. Le roi de Hépher,	17. Ὀφὴρ,	18. Ὀφὲρ (C. Ἐφέρ),
19. Le roi d'Aphec,	18. Ὀφὲκ τῆς, Ἀρώκ,	19. Ἀφὲκ,
20. Le roi de Charon,		20. Χεσαρὼμ (C. Λεσαρών),
21. Le roi de Madon,	21. Μαμβρὼθ,	21. Σαμβρὼν (C. Μαδὼν),
22. Le roi de Haçor,	19. Ἀσὼμ,	22. Φοῦα (C. Ἀσσώρ),
23. Le roi de Chimron-Meron,	20. Συμσὼν,	23. Μαῤῥὼν (C. Ἀμαρὼν),
24. Le roi d'Akschaph,	22. Ἀζίφ,	24. Ἀχσάφ,
25. Le roi de Thaanak,	23. Ζαχάκ,	25. Θανὰχ,
26. Le roi de Meguiddo,	24. Μαρεδὼθ,	26. Μαγεδδὼ (C. Μαγεδδὼν),
27. Le roi de Qédech,	25. Κάδης,	27. Κεδὲς,
28. Le roi d'Ioqneam au Carmel,	26. Ἰεκὸμ τοῦ Χερμὲλ,	28. Ἰεκονὰμ τοῦ Γερμὲλ (C. Χερμέλ),
29. Le roi de Dor, à Naphot Dor,	27. Ὀδολλαμ τοῦ Φεννεαλδὼρ,	29. Ἀδὼρ τοῦ Ναφεδδὼρ,
30. Le roi des Goïm de Guilgal,	28. Γεὶ τῆς Γαλιλαίας,	30. Γωεὶμ τῆς Γάλγέλ,
31. Le roi de Thirça.	29. Θερσά,	31. Θερσά.

Cette liste, qui constitue le résumé chronologique de la conquête poursuivie de proche en proche par une seule armée, jette, par suite, une certaine lumière sur la situation respective des localités énumérées. C'est ainsi que dans le fragment considéré, on distingue un premier groupe, Béthel, Thappouah, Hépher, Aphec, Charon, puis un second, constitué par les rois ligués contre Josué : Madon, Haçor, Chimron, Akschaph. Le premier groupe doit naturellement comprendre les rois soumis avant la bataille de Mérom, comme les noms de la fin de la liste doivent correspondre aux rois qui furent soumis après cette bataille. Le premier des noms formant ce troisième groupe est Thaanak, dont la position est bien connue.

Le centre de la confédération, le lieu de combat ne saurait donc être cherché dans la Galilée supérieure, mais au sud de Thaanak ; les renseignements transmis par l'*Onomasticon* doivent, par suite, être accueillis.

La route de marche de l'armée de Josué serait, d'ailleurs, jalonnée par Béthel, Thappouah, Hépher, Aphec et Charon. De ces cinq localités, une seule est mentionnée ailleurs : Thappouah sur la frontière de Manassé (Josué, XVII, 7-8 ; XVI, 8), retrouvée par M. Guérin au kh. Athouf. « Des ruines considérables couvrent les flancs orientaux d'une longue colline rocheuse. On rencontre partout d'anciennes citernes creusées dans le roc, dont l'ouverture est béante ; quelques-unes néanmoins sont encore fermées à leur orifice par un gros bloc circulaire qui leur servait de margelle, et que bouchait une pierre engagée dans le trou pratiqué au centre[1]. »

En quittant le kh. Athouf, le savant explorateur, laissant à gauche d'anciennes carrières, gagna un plateau dominé à l'ouest par la colline de Tamoun, dont les flancs rocheux présentent de nombreuses excavations, puis, s'engageant dans un sentier pratiqué dans une roche crayeuse, où depuis des siècles le pied des bêtes de somme a creusé des empreintes profondes, des sortes de degrés, il parvint à l'oued Feraa et y découvrit de vastes ruines s'étendant sur les deux rives de l'oued, Tell et Feraa, Bordj et Feraa. Ce nous paraît être le site de Hépher.

La ligne de marche de l'armée israélite se dessine dès lors nettement : Josué remonta, à partir de Guilgal, la vallée du Jourdain jusqu'à la rencontre de l'oued Faria, puis, s'engageant dans cette vallée, il la remonta jusqu'à sa naissance, suivant sans doute une piste fort pratiquée, qui fut plus tard remplacée par une voie romaine.

Il dut, en passant, soumettre Béthel. Cette localité ne doit pas être confondue avec la localité homonyme voisine de Aï ; les LXX l'appellent Ἠλὰθ, *le chêne*. Son emplacement ne saurait être actuellement précisé ; tout au plus pourrait-on appeler l'attention sur l'attraction qu'ont dû exercer de tout temps et bien avant la construction de Phasaelis les riches eaux de l'Aïn el Fasaïl.

Josué, avant la bataille, soumit encore Aphec et Charon. Ces localités devraient se trouver sur la route qu'il suivait, ou, du moins, à proximité. Mais, pour accéder au plateau en partant de l'oued Fâria, on a le choix entre l'oued Sarris, qui conduit à l'ouest de Tallouza, et un col qui débouche dans un vallon menant à Meithalun en passant près Siris et Djedidé. Cette seconde communication mène droit à la plaine d'Esdrelon.

Réservant pour un moment toute appréciation sur les sites

[1] Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, I, p. 151.

d'Aphec et de Charon, cherchons à placer sur la carte les villes des quatre rois formant le noyau de la confédération. Le Jabin, roi de Haçor, du Livre de Josué, a été à juste titre rapproché du Jabin, roi de Haçor, du Livre des Juges (IV, 2), et la discussion de la campagne de Débora nous a conduit à proposer de placer Haçor à Teïasir [1].

Jérôme distingue trois localités : Madon, Someron, Marom; Eusèbe ne cite que Μαρώμ et Σομερών. Marom correspond, d'après ce qui a été dit, au village actuel de Koubatieh. Someron, d'après une tradition enregistrée par l'*Onomasticon* et fondée sur le passage du Ier Livre des Rois (XVI, 24) relatif à l'acquisition de la montagne de Chomeron, ne serait autre que Sébaste.

On pourrait être tenté d'identifier Ἀζίφ, Akschaph, avec Yasûf au sud de Naplouse, localité qui a succédé à une ville antique [2]. Sans doute, cette identification est plus soutenable que celle qui a été mise en avant par les *Onomastica* et qui nous mène au pied du Thabor, à Chasalus, établissant ainsi une confusion entre Akschaph et Kisloth-Thabor (Josué, XIX, 18) du territoire d'Issachar. Mais l'on doit se souvenir de l'Akschaph d'Asser (Josué, XIX, 25), situé au sud de Carmel, et la coexistence de deux Akschaph dans le même région ne saurait être admise sans preuve. Cette preuve n'ayant pas été faite, il faut considérer que l'Akschaph d'Asser fit partie de la ligue de défense organisée contre Josué. On doit toutefois observer que le site précédemment attribué [3] à Akschaph, le village d'Echfaïa, est bien éloigné du théâtre de la lutte ; il y a lieu de reviser cette identification. Akschaph sur la liste des rois vaincus précède Thaanak ; sur les listes de Toutmès, Aksep occupe le n° 40, Taanak le n° 42 : il y a donc une réelle relation de voisinage entre Akschaph et Thaanak ; le territoire d'Asser s'étendait plus à l'est qu'on ne l'avait soupçonné et comprenait peut-être le canton montagneux et boisé au sud-est de Thaanak, Umm el Khatâf.

Le rapprochement que les listes de Toutmès établissent entre Aksep et Taanak ne paraît d'ailleurs pas fortuit. On remarquera la succession des cartouches : 18, S'emmânau, S'emaa, S'emanau ; 19, Bartu, Barut, Baarut ; 20, Mat'na ; 21, Sarana ; 22, Tuby : en regard on placera Συμόων, Βηρώθη de Josèphe, Madon, Saron, Atouf. Mais ces identifications seraient-elles acquises, on n'aurait pas

[1] *La campagne de Sisara contre Baraq*, dans la *Revue biblique internationale*, 1900, p. 597.

[2] Guérin, *Samarie*, II, p. 162.

[3] *Recherches géographiques sur la Palestine*, p. 21, extrait de la *Revue*, 1893, t. XXVI.

pour cela dissipé l'indécision qui plane sur l'emplacement de ces capitales chananéennes. Il faut se borner à signaler les sites antiques de la région, Chomeron, l'ancienne capitale d'Israël, Kh. Tell Khabar ou Kheibar près du village de Meithalun et à la lisière méridionale du Merj et Ghuruk [1], Jeba avec sa nécropole [2], Sanour [3] et peut-être Tallouza, dans lequel on a voulu, bien à tort, retrouver Thirsa.

Après la défaite des rois chananéens confédérés, Josué soumit successivement les rois de Thaanak et de Meguiddo, dont les sites se retrouvent aux localités actuelles de Taanak et de El Lejjun.

Il s'attaqua ensuite au roi de Qédech. Cette Qédech est sans nul doute la ville de ce nom qui fut dévolue à Issachar (I Chr., VI, 72), et qui, du reste, portait aussi le nom de Qischyon (Josué, XIX, 20; XXI, 28). Elle correspond à une station d'un itinéraire du *Livre des Provinces et des Routes*, d'Ibn Kordadbeh [4] : Antakyeh, Ladikyeh, Djebelleh, Tripoli, Beïrout, Saïda, Sour, El Kadis (dans le voisinage du Carmel), Kaiçarieh, Arsouf (Apollonia), Yafa, Askaloun, Gazzah. Le site de Tell el Kaïmoun satisfait à ces données, et, si l'on se rappelle le rôle important assigné aux places de Al Aglun (el Lejjun) et de Al Kaïmoun par la *Chronique samaritaine* dans le récit de la conquête de Josué, on ne saurait hésiter à placer Qédech au Tell el Kaïmoun.

Ioqneam du Carmel, dont le roi fut ensuite vaincu par Josué, correspondrait, ainsi qu'on l'a proposé [5], à Cheikh Abreik.

Aucun doute ne subsiste sur le site de Dor. Le territoire au nord d'Arsouf portant encore le nom d'Arab en Nefeiat, il semble permis d'attribuer au roi de Dor la possession du littoral jusqu'au Nahr el Falek.

L'habitat du roi des Goïm de Galgal doit être cherché plus au sud. On peut hésiter entre Kalkilieh et Djiljilieh. Les auteurs des *Onomastica sacra* signalent une ville de Galgulis à 6 milles au nord d'Antipatris; Djiljilieh étant à 5 milles et demi de Mejdel Yaba, qui paraît correspondre à Antipatris, la position de la capitale du roi des Goïm serait bien fixée.

Thirça, dont le roi clôt la liste des vaincus, doit être cherchée au sud ou au sud-est de Djiljilieh. Première capitale du royaume

[1] Guérin, *Samarie*, I, p. 353.
[2] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la Mer-Morte*, II, p. 431.
[3] Guérin, *Samarie*, I, p. 344.
[4] *Journal asiatique*, 6e série, t. V, p. 467.
[5] Marmier, *Recherches géographiques sur la Palestine*, p. 9.

d'Israël, elle était nécessairement à une certaine distance de la frontière de Juda et d'Israël, qui passait par Beitin et Beth Horon. D'ailleurs, le Ier Livre des Rois établit entre elle et Guibbeton des Philistins (Guibbeton de la tribu de Dan[1]) des relations de voisinage. Ainsi Nadab, fils de Jéroboam, qui résidait à Thirça, fut tué par Bascha devant Guibbethon des Philistins, qu'il assiégeait avec tout Israël (I R., xv, 19). Ela, fils de Bascha, fut tué, à son tour, à Thirça par Zimri, dont le règne ne dura que sept journées : car l'armée, alors campée devant Guibbeton des Philistins, choisit pour roi Omri et se porta sur Thirça, qui fut enlevée sans coup férir, Zimri périt dans l'incendie de son palais (I R., xvi, 9-19).

Il est manifeste que Thirça était rapprochée du territoire des Philistins; on ne saurait donc identifier cette ville avec Tallouza, comme l'a suggéré Robinson. Le champ des recherches étant ainsi circonscrit, l'attention se porte sur les ruines d'Aboud[2] et de sa nécropole Makhta Aboud[3]. Une voie antique desservait Aboud, et la description que M. Guérin donne de la vallée voisine, plantée de figuiers, de citronniers, de grenadiers et d'oliviers et abondamment arrosée, correspond bien à la signification du nom de Thirça, *l'agréable*.

Guibbeton a été placée par Conder au village de Kibbiah ; cette localité est assez peu éloignée d'Aboud, pour que, tombée aux mains de l'ennemi, elle ait pu devenir un danger pour Thirça.

La route de la conquête est maintenant bien précisée : elle se déroule, pour ainsi dire, tout entière en Samarie, et ne pénètre guère en Galilée. Comment cette province fut-elle conquise? Sans doute l'armée de Josué dut s'avancer lentement de capitale en capitale. Après la grande bataille, dans laquelle Israël eut pour la première fois à lutter avec une charrerie nombreuse, les vaincus furent poursuivis jusqu'à Sidon la Grande, jusqu'à Misrephot Maïm et jusqu'à la plaine de Miçpé à l'Orient; mais Josué dut reformer bien vite les rangs de son armée et ne pas commettre la faute de trop s'étendre. Le récit de la conquête qui nous est parvenu est donc incomplet; d'autres expéditions d'importance secondaire durent succéder à celle que Josué lui-même dirigea. On en a le sentiment très net en lisant (Josué, xvii, 14-18) la réponse que le chef des Hébreux fit à la tribu de Joseph, qui se plaignait de l'exiguïté de sa concession : « Si tu es un peuple aussi nombreux, monte à la

[1] Josué, xix, 44.
[2] Guérin, *Samarie*, II, p. 87.
[3] *Id.*, II, p. 116.

forêt et coupe-la pour te faire place dans le pays des Perizzites et des Rephaïm, puisque tu es à l'étroit dans la montagne d'Ephraïm » — les objections d'Ephraïm et de Manassé : — « Sans doute la montagne ne nous suffira pas ; mais il y a des chars de fer chez tous les Chananéens qui habitent le district de la plaine, chez ceux de Beth-Schean et de ses filles, comme chez les gens de la plaine d'Izreël » —, et enfin les encouragements donnés par Josué : — « Voici en effet la montagne, voici encore, avec toutes ses cimes, la forêt que tu abattras. Tu finiras par en déposséder le Chananéen, malgré ses chars de fer et sa force. »

Chaque tribu eut donc à se rendre maîtresse effective du territoire qui lui fut dévolu ; le chapitre Ier du Livre des Juges nous révèle leur impuissance en maintes circonstances, et nous fait comprendre qu'il fallut longtemps à Israël pour parfaire l'œuvre de Josué.

G. Marmier.

UN INDICE SUR LA DATE ET LE LIEU DE LA COMPOSITION

DE

LA MEGUILLAT ANTIOCHOS

(ROULEAU D'ANTIOCHUS)

Que le Rouleau d'Antiochus (*Meguillat Antiochos*) ait été écrit originairement en araméen, personne ne le conteste ; que ce soit un ramassis de légendes saugrenues et de bribes des Livres des Macchabées, presque tous les savants le reconnaissent, et ce serait peine perdue que de le démontrer à nouveau. Mais quand et où fut composée cette prétendue chronique, c'est ce qu'on n'a pas encore essayé de déterminer avec précision. Zunz la fait naître à l'époque des Gaonim [1], sans nous mettre dans la confidence de ses raisons. Il a tout probablement vu juste comme à son ordinaire, mais l'approximation est par trop lâche, cette période ayant duré au moins quatre siècles, du VIIe au XIe. M. Louis Ginzberg, dans son article, très bien fait, de la *Jewish Encyclopedia* (t. I, p. 637), a assigné pour patrie à notre Rouleau la Babylonie, en tirant parti de la phrase du début du livre : « Antiochus bâtit une grande ville sur le *littoral de la mer* pour lui servir de résidence royale, et il l'appela *Antioche* d'après son nom. » Antioche étant situé à 25 kilomètres de la Méditerranée, une pareille erreur ne peut être le fait ni d'un Syrien, naturellement, ni même d'un Palestinien : elle révèle un écrivain babylonien [2].

[1] *Gottesdienstlichen Vorträge*, 2e éd., p. 142.

[2] M. Krauss, *Revue*, t. XXX, p. 217, assigne à cette chronique la même origine en se fondant sur des arguments *littéraires :* 1° elle est rédigée en araméen ; 2° elle contient deux légendes mentionnées seulement par le Talmud de Babylone. Ces deux « preuves » n'ont aucune valeur, car 1° la langue araméenne n'était pas seulement parlée en Babylonie ; 2° l'insertion des légendes babyloniennes ne prouve rien pour le *lieu*, mais seulement pour le *temps*, car le Talmud de Babylone n'est pas resté confiné en Babylonie. M. Krauss ajoute : « Il (le Rouleau) paraît avoir des rapports avec le Targoum Yerouschalmi ». A supposer que cette assertion soit fondée, ce que je n'examine pas ici, elle contredit la précédente, puisque ce Targoum est palestinien.

La déduction paraît logique, et nous n'aurions qu'à nous y rallier, si elle n'était contredite par une autre déduction non moins logique. Dans ces problèmes il ne faut pas s'attacher à un seul détail, mais trouver une solution qui rende compte de tous. M. Ginzberg a négligé — comme tous ses prédécesseurs — une donnée fournie par la ligne qui suit immédiatement dans la Meguillat Antiochos : « Pareillement Bagris, son lieutenant, fonda une autre ville, *en face d'Antioche*, et l'appela *Bagras*[1], d'après son nom. » Si l'erreur relevée plus haut semble éloigner de la région l'auteur du Rouleau, les connaissances géographiques révélées par ce dernier trait obligent avec plus de rigueur encore à le faire vivre dans les environs d'Antioche.

En effet, qu'est-ce donc que cette cité comparée ici à celle d'Antioche ? Ce n'est pas une ville imaginaire, comme le croit M. Krauss[2], c'est un château-fort, dont les ruines sont encore visibles et qui est situé à 12 milles d'Antioche. Il porte aujourd'hui le nom de Kalat Bagras. Au moyen âge ce point stratégique « a joué un rôle important parce qu'il commande l'entrée S. du défilé très fréquenté de l'Amanus[3]. » Strabon en parle déjà : « Pagræ (αἱ Πάγραι), qui touche à Gindarus, est un lieu également très fort, mais dépendant de l'Antiochide ; il est situé juste au débouché du col de l'Amanus, qui des Pyles Amanides conduit dans la Syrie, et il domine toute la plaine d'Antioche » (XVI, II, 8). Pline (*Hist. Nat.*, V, 23) mentionne également cette place forte[4]. L'*Itinéraire* d'Antonin la signale sous le nom de *Pagris* (variante : *Pacris*)[5] et l'*Itinerarium Hierosolymitanum* l'appelle *mansio Pangrios*[6].

Pour avoir connu l'existence de cette localité et sa position en face d'Antioche, on admettra sans peine qu'il a fallu habiter la région. Ce n'est ni un Palestinien, ni un Babylonien qui aura pensé à cette citadelle. Aussi bien aucun texte juif de Palestine ou de Babylone n'en parle-t-il. Bien plus, une étymologie aussi naïve trahit un chauvinisme local, l'orgueil ingénu de gens du pays. C'est évidemment la légende accréditée parmi les habitants de la région qu'a recueillie notre auteur juif, et cette légende, comme nous allons le voir, était de provenance syrienne.

Demandons-nous, en effet, ce qui a rendu possible cette singu-

[1] D'après le texte édité par M. Gaster, *The Scroll of the Hasmoneans*. Les éditions ordinaires portent : Bagris, leçon amenée par le nom qui précède.

[2] *Revue*, XXX, p. 218, note 5.

[3] Voir K. Bædeker, *Palestine et Syrie*, trad. française, 2e éd., p. 417.

[4] Ptolémée, V, 15, la met à tort dans la Pierie, province voisine.

[5] Ed. Wesseling, p. 146, 4 ; p. 68 de l'édition Parthey et Pinder.

[6] *Ib.*, 581, 3 ; p. 274 de l'éd. Parthey et Pinder.

lière étymologie du nom de Bagris. Bagris est incontestablement l'altération de Bacchide, mais comment s'expliquer cette altération ? Le plus simplement du monde, par celle qui se remarque déjà dans la version syriaque du premier livre des Macchabées. Là, Bacchide, en grec Bacchidès, est devenu Bichrious בכריוס, pour בכדיס, par suite de l'identité des lettres syriaques *d* et *r* [1].

Des « savants », rapprochant de Bagris le nom de Bagras, localité située tout près d'Antioche, n'ont pas hésité à mettre en relation ce nom avec celui du lieutenant d'Antiochus, Bacris [2].

Cette étymologie nous pouvons, en quelque sorte, la dater. On a vu plus haut que Bagras s'appelait au temps de Strabon Pagraï, ou Pagræ, et chez les Romains, jusqu'au IVe siècle (date de la dernière rédaction de l'*Itiner. Anton.* et de l'*Itiner. Hieros.*) : Pagræ, Pagris ou Pangrios. Si le *p* a cédé la place au *b*, c'est assurément sous l'influence de la prononciation *arabe*, qui, ne possédant pas l'articulation *p*, y substitue le *b*. Cette substitution, il va de soi qu'elle s'est opérée après la conquête arabe et après une occupation du pays assez longue [3]. La Syrie ayant été prise en 635, ce n'est pas dépasser la mesure que de reculer après l'an 700 la date du changement de Pagras en Bagras et, par conséquent, de l'invention de l'étymologie. S'il en est ainsi, l'auteur de notre Rouleau ne peut être antérieur au VIIIe siècle. Comme, d'autre part, Saadia connaît déjà en 921 la Meguillat Antiochos, qu'il prend pour l'œuvre même des Hasmonéens, ainsi se trouve réduit à deux siècles, VIIIe-IXe, l'intervalle où peut être placée la composition de l'apocryphe juif. La mention de Bagras sert donc tout à la fois à localiser la naissance de ce livre dans le temps et dans l'espace.

Reste, il est vrai, l'objection tirée de l'ignorance de l'auteur touchant la véritable position d'Antioche. Pour s'y arrêter, il faut

[1] Il est vraisemblable qu'à l'origine la leçon était ביכדיס. C'est pour avoir mal lu le syriaque dépourvu des points diacritiques que plus tard on a mis le point en haut au lieu d'en bas, comme l'a reconnu M. Krauss.

[2] M. Krauss (*Revue*, t. XLV, p. 44) a justement montré, d'après le cardinal Rampolla, qu'Antioche était le centre d'un culte rendu aux sept frères Macchabées. Antonius Placentius (VIe s.), dans son Itinéraire de la Terre Sainte (ch. XLVI), dit en parlant d'Antioche : ...fratres Machabaei hoc est septem sepulcra, et super uniuscujusque sepulcrum scriptæ sunt passiones eorum. (Migne, *Patrol. lat.*, LXXII.)

[3] Yacout, Aboulféda et Bar Hebræus mentionnent la localité sous ce nom. Voici ce que dit Aboulféda de cette ville : « *Baghras*. Cette ville a une haute citadelle, des sources, un wadi et des vergers. Baghras, dit Ibn Hauqal, est sur la route du Thoghour (frontière septentrionale de la Syrie). C'est là que Zobaidah (femme de Haroun al-Raschid) avait fait construire une hôtellerie (pour les voyageurs pauvres). Suivant l'*Azizi*, il y a 12 milles de Baghras à Antioche, autant de Baghras à Alexandrette, et Baghras est située sur la montagne qui commande le précipice de Harim. » (*Géographie d'Aboulféda*, trad. Reinaud, II, II, p. 36.)

ne pas tenir compte du manque de précision des anciens dans leurs évaluations géographiques. Il ne serait pas difficile de découvrir des à peu près aussi criants[1]. Ici, d'ailleurs, cette erreur peut s'excuser : Antioche, étant sur l'Oronte, qui se jette quelques lieues plus loin dans la mer, était facilement considérée comme étant sur le littoral. Qui sait, d'ailleurs, si en parlant de mer, l'auteur n'a pas en vue le *lac* d'Antioche ? En hébreu et en araméen le même mot sert pour désigner les mers et les lacs. C'est ainsi qu'un passage du Talmud de Jérusalem parle de sept *mers* qui entourent (*sic*) la Palestine : la Grande mer (la Méditerranée), la *mer* de Tibériade, la *mer* d'Apamée[2]. Aujourd'hui ce lac d'Antioche s'appelle en arabe *Bahr el abyad* et en turc *Ak Deniz* « mer blanche ». Il est situé à égale distance, à peu près, d'Antioche et de Bagras. Mais cette explication n'est rien moins que nécessaire, et la première me semble plus naturelle.

Ces notes paraîtront sans doute futiles à beaucoup de lecteurs, étant donné surtout le peu d'intérêt de la Meguillat Antiochos en elle-même. Mais, à mon sens, ces résultats, si tant est qu'ils soient acquis, me paraissent susceptibles d'éclairer tout un côté encore très obscur de l'histoire de la littérature juive. En plus de Targoumim, ou traductions de la Bible, écrits en araméen occidental après le triomphe de l'Islam, il existe un Targoum *syriaque* — le Targoum des Proverbes — qui a été placé sur le même rang que les Targoumim juifs. Le *Midrasch Rabbah de Rabbah* a recueilli la traduction *syriaque* de l'histoire de Bel et du Dragon et celle du Daniel apocryphe[3] ; Nahmanide cite la même version de la Sapience et de Judith (qu'il appelle à tort Susanne) ; tout cela nous atteste une certaine activité intellectuelle en Syrie. Il n'est pas mauvais d'enregistrer pour la période arabe un indice de plus de ce mouvement littéraire, si peu important qu'il soit, puisqu'aussi bien nous manquons de toute donnée positive sur ce chapitre de l'histoire juive.

ISRAEL LÉVI.

[1] Ainsi Benjamin de Tudèle place Tarse et même Bénévent sur le bord de la mer. — Dans Tabari, trad. Zottenberg, t. II, p. 79, à propos de la prise d'Antioche par Schapor, il est dit également que cette ville est située sur le littoral. Mais cet exemple ne prouve rien, l'auteur n'étant pas Syrien.

[2] *Kilaïm*, 32 *c*. Il est même question dans ce passage de ימא דחולתא, et ce mot חולתא détermine ailleurs *Antioche*. M. Krauss traduit ce passage par *port d'Antioche*.

[3] Neubauer, *The Book of Tobit*, p. 39 et suiv.

ANAN ET SES ÉCRITS

(SUITE ET FIN [1])

C. *Extraits du* זבח פסח *de Moïse Baschiatschi.*

Comme nous l'avons dit plus haut [2], Moïse Baschiatschi avait eu l'occasion, pendant ses voyages, de trouver en Égypte quelques pages du Livre des Préceptes d'Anan; dans son ouvrage זבח פסח, il en cite un long passage relatif à l'offrande du sacrifice pascal. L'ouvrage de Baschiatschi traite de la question de savoir si l'on peut abattre des animaux les jours de fête [3], et il se trouve en manuscrit dans quelques bibliothèques. J'ai sous les yeux le manuscrit de la Bibliothèque royale de Berlin, or. fol. 1338, d'après lequel je reproduis le passage qui va suivre. Le texte est très fautif, et le style n'y est pas aussi coulant ni aussi clair que dans les chapitres, précédemment cités, sur le lévirat. Toutefois il est impossible de mettre en doute les droits de paternité d'Anan sur ce texte, car les opinions qui y sont émises sont données ailleurs comme étant de lui. J'ai cherché à rétablir la bonne leçon, sans avoir naturellement la certitude d'être toujours tombé juste. Mais, pour l'intelligence de ce fragment, je dois donner d'abord quelques renseignements ; je me borne à ceux qui sont indispensables, car un examen détaillé exigerait toute une étude.

D'après Ex., XII, 6, le sacrifice pascal devait être offert le 14 Nissan בין הערבים « entre les deux soirs ». On sait que d'après

[1] Voir *Revue*, tome XLIV, p. 161, et t. XLV, p. 50.

[2] Voir p. 52.

[3] Steinschneider en donne une description détaillée dans le Cat. de Leyde, p. 13-15. Cf. aussi Cat. de Berlin, II, n° 197. J'ai publié un long passage de cet ouvrage, contenant une citation du Commentaire sur le Pentateuque d'Abulfaradj Haroun, dans mon étude sur cet auteur caraïte (*Revue*, XXXIII, p. 217 ; tirage à part, p. 38). La question traitée ici par Baschiatschi est fréquemment agitée, dans la littérature caraïte, surtout chez les auteurs postérieurs.

l'interprétation talmudique, ce temps commence déjà l'après-midi du 14e; d'après Anan, au contraire, ce mot indique l'intervalle qui s'écoule entre le coucher du soleil et la disparition de la lumière, de sorte que le moment בין הערבים appartient aussi bien au jour précédent qu'au jour suivant. Anan le dit formellement[1] : ... דבין הערבים מתחשיב מיומיה ומתחשיב מלמחר מתחשיב מיומיה דכתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות ומתחשיב מלמחר דכתיב ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לי"י שבעת ימים מצות תאכלו אישתכח דקא קארי ליה לבין הערבים מיומיה ולמחר וכו' « ... Le crépuscule compte aussi bien pour le jour même que pour le jour suivant. Il appartient au jour même, car il est dit : Le quatorzième jour du premier mois, au soir, vous mangerez des pains azymes (Ex., XII, 18) ; et au jour suivant, car il est dit aussi : Le quinzième jour du mois est la fête des azymes, consacrée à l'Éternel; pendant sept jours vous mangerez des pains azymes (Lév., XXIII, 6). Il résulte de là que le crépuscule compte pour les deux jours, etc. » Les paroles de Qirqisâni[2], plus complètes, ne sont pas moins formelles : קאל ראס אלגאלות ז"ל וגמאעה מן אלקראיין אן בין הערבים וקת ואסע אולה ענד מגיב אלשמס ואכרה מגיב אלנור ואנה יסמא בג אסמא אלא' ערב ואלב' בין הערבים ואלג' כבוא השמש ואן דלך אלוקת יחסב מן אליום ומן אלגד « Le chef de l'exil (c'est-à-dire Anan) et une partie des Caraïtes disent : Le crépuscule est un espace de temps assez grand; il commence avec le coucher du soleil et se termine avec la disparition du jour. Il a trois noms : « soir » (ערב, Deut., XVI, 6), « entre les deux soirs » (בין הערבים, Lév., XXIII, 5) et « pendant le coucher du soleil (כבוא השמש, Deut., *ib.*) ; il appartient tant au jour même qu'au jour suivant[3]. »

Le sacrifice pascal était donc égorgé à ce moment. A la question de savoir comment l'abatage pouvait se faire pendant un temps si court, Yéfet, par exemple, répond dans son commentaire manuscrit sur Ex., XII, 6 : „פאן קאל קאיל כיף ימכן דבח אלוף רווס פי הדא אלערב פי הדה אלמדה אלקצירה קלנא לה אן

[1] Cité par Harkavy dans le *Woskhod*, févr. 1898, p. 19, note 2. Il en est ainsi, d'après le Talmud, pour בין השמשות ; voir *Sabbat*, 34 *b*.

[2] VIIIe section, ch. II. Mais je n'ai vu les paroles de Qirqisâni que je cite que dans l'abrégé (Ms. Br. Mus. or., 2525, fol. 54 *a*).

[3] Cf. aussi Ire section, ch. XIII (éd. Harkavy, p. 318, l. 13) : ...ומנהם מן יזעם אן בין הערבים כלה מן אליום ומנהם מן יזעם אנה מן אלגד ומנהם מן יזעם אנה מן אליום ומן גדא עלי מא קאל ענן. Qirqisâni contredit, aussi l'opinion d'Anan dans la VIIIe section mentionnée dans la note précédente. Il est souvent question, dans la littérature caraïte, des mots בין הערבים (cf. *Revue* XXXIV, p. 173, note 3) ; les détails les plus circonstanciés se trouvent dans le Commentaire manuscrit de Yéfet sur Gen., I, 5.

אלדבאחין כתירין ומוצע אלדביחה פואסע ואלאנסאן אלואחד ימכנה דבח כמסה רווס ואכתר לאנה כלנא דבח ואחד רפע אלי אלמסלך יסלך « Si quelqu'un objecte : Comment pouvait-on tuer, ce jour-là, tant de bêtes pendant un si petit intervalle, nous lui répondrons : Les sacrificateurs étaient nombreux, le lieu de l'abatage vaste, et un homme peut, en outre, tuer cinq animaux et même davantage, car aussitôt qu'on avait tué une bête, on la transportait dans l'endroit où elle devait être dépouillée. »

Mais des difficultés surgissaient, d'après la théorie d'Anan, quand le 14 Nissan tombait un vendredi [1]. Car, le crépuscule appartenant aussi bien au quatorzième jour qu'au quinzième, on devait offrir le sacrifice le sabbat (sans compter même que le rôtissage se faisait le samedi) ; mais, ainsi que nous l'avons déjà vu, Anan ne reconnaît pas le principe עשה דוחה לא תעשה, de sorte que la prescription de la Pâque ne pouvait lever l'interdiction d'accomplir tout travail le jour du sabbat. Dans ce cas, le sacrifice pascal était, d'après Anan, reporté au jour qui suivait l'issue du sabbat [2]. Mais tous les Caraïtes ne partagent pas cet avis, et Yéfet, dans son Commentaire manuscrit sur Lév., XXIII, 5, qui s'est conservé dans deux recensions [3], donne quatre opinions à ce sujet, outre celle d'Anan. C'est ainsi que Benjamin al-Nahawendi enseignait qu'il fallait égorger et même rôtir le sacrifice pascal comme d'habitude, car l'agneau pascal, sacrifice obligatoire, ne peut être mis au-dessous de la défense de travailler le samedi [4]. Dâvid al-Qoumisi [5] était d'avis qu'il était permis de tuer pendant le crépuscule un agneau pour tout Israël, d'en asperger le sang, d'en offrir les graisses, et qu'on ne devait pas le consommer, mais en brûler aussitôt la chair, car, en tout cas,

[1] Les mêmes difficultés se présentaient quand le 14 Nissam tombait un samedi. Dans ce cas, Anan enseignait sans doute qu'il fallait attendre la fin du sabbat. Cf. *Eschkol*, Alphab. 202 ג sqq.

[2] Qirqisâni dit dans la IX• section, ch. x (cité par Harkavy, *l. c.*, p. 17, note 2) : פי אלפסח אדא וקע ליולה אלסבת אן ענן יחרם עמל אלפסח פי ליולה אלסבת פאדא אתפק דלך אדחאה אלי ליולה אלאחד מע גמיע מא מעה מן אלפטיר ואתכאד מקרא קדש ודליולה ודליל אצחאבה עלי תחרים עמל אלפסח פי ליולה אלסבת לאנה מקול לגמיע אלנאס ומא כאנה הדה סבילה לם יגז אן תחל אלסבת עליה.

[3] Sur la double recension du Commentaire de Yéfet, voir mon hypothèse dans la *Revue*, XLI, p. 306. Il va de soi que l'appellation de *première* recension, pour l'une, et de *seconde*, pour l'autre, est arbitraire.

[4] Benjamin est donc ici tout à fait de l'avis du Talmud, qui met le sacrifice pascal au nombre de ceux qui doivent être offerts même le samedi (voir *infra*), et il va jusqu'à permettre de le faire rôtir en ce jour, ce que la Mischna *Pesahim*, VI, 1, défend. En général, Benjamin est souvent d'accord avec le Talmud contre Anan.

[5] Voir sur lui, *J.Q.R.*, VIII, p. 681, note 1.

il n'est pas permis de le rôtir le vendredi soir. Mais d'autres affirmaient qu'il fallait abattre et faire rôtir le sacrifice dans la journée du 14, et le manger le soir, comme si les paroles de l'Écriture qui prescrivent de l'offrir le 14 pendant le crépuscule s'appliquaient à la pluralité, non à la totalité des cas. D'autres, enfin, soutenaient qu'il fallait offrir l'agneau pascal le 14 Iyar, le sabbat étant un obstacle au même titre que l'impureté ou l'éloignement par suite d'un voyage. Yéfet s'exprime ainsi :

RECENSION I
(Ms. Br. Mus. or., 2518, fol. 72*a*).

... ואד קד דכרת אלכלף פי בין
הערבים וסאיר מא דכרתה פי הדא
אלבאב אציף אלי דלך אלאכתלאף
פי אכל אלפסח אדא וקע אלראבע
עשר יום אלגמעה וקד דכרת
אלמדהב אלואחד ואלמדהב אלב
מדהב מן יקול אנה יעמל בחדש
השני עלי אן ענדה אן דרך רחוקה
יקאס עליהא אלסבת וסאיר
אלאסבאב אלתי תערץ ללאנסאן
ותמנעה ען עמל אלפסח פי אלשהור
אלאול וסנביין מא עלי צאחב
הדא אלמדהב אדא וצלנא אלי איש
איש כי יהיה טל ואלמדהב אלג׳
מדהב ראס אלגאלות ענן הנוח
נפשו בע אנה אדא וקע ראס
שהר אלניסן יום אלסבת עמל
אלפסח לילה אלאחד ואלמדהב
אלד מדהב בנימין רחמה אלה אן
אלפסח ידבח פי חדוד אלסבת וישוא
ויוכל לאנה מן אלואגבאת ואלואגבאת
אלמדכורה ליסת דאכלה תחת נהי
לא תעשה כל מלאכה ואלמדהב
אלה מדהב אבי סלימאן אלקומסי
רחמה אלה ענדה אן אלפסח
יעמל לילה אלסבת שכצא ואחדא
ען אלאמה באסרהא ולא יוכל
בל יוחרק.

RECENSION II
(Ms. Br. Mus. or., 2399, fol. 113 *a*).

... אלסאבע אלקול פי אלפסח
אדא אתפק לילה אלסבת אעלם
אן אלכלף פיה ואסע פדהב קום
אלי דחיית יום והו מדהב אלענאניה
ודהב קום אלי אנה ידבח לילה
אלסבת וישוא מתל וקיעה פי סאיר
אלאיאם והו מדהב בנימן אלנהאונדי
וליס פי זמאננא הדא גמאעה
תמדהב בהדין אלמדהבין פליס בנא
חאגה אלי אלאשתגאל באלרד עליהם
ובקי מדהבין מתגהין אמא יכון
ידבח בין הערבים וירש דמה ויקתר
שחמה ויחרק אלשכץ אד שייה
חראם לילה אלסבת פוגב ענד
צאחב הדא אלמדהב אנה יקרב
שכץ ואחד ען אלאמה פיכון אכלה
ואגב אדא אמכן שייה פאדא לם
ימכן דלך לילה אלסבת לם יגב
אכלה ואמא אן יכון ידבח באלנהאר
וישוא ויוכל לילה אלסבת ויכון
קו׳ בארבעה עשר לחדש בין
הערבים עלי אכתר אלאוקאת מתל
קו׳ ששת ימים תעבד ועשית כמא
תקדם בדלך אלשרח פי פצל
אלסבת פאן אלכתאב קד יתכלם
עלי אלאכתר פי אלוגוד ויכתצר
ען דכר פראד נאדר פי אלזמאן
וסנתמם אלקול פי הדא אלבאב
פי ולקחתם לכם ביום הראשון פרי
עץ הדר.

Anan enseignait donc, premièrement que בין הערבים désigne

toujours le crépuscule et que c'est à ce moment qu'on tuait le sacrifice pascal le 14 Nissan; sur ce point tous les Caraïtes sont d'accord avec lui. Il enseignait ensuite que ce sacrifice ne suspend pas le sabbat, et la plupart des Caraïtes, à l'exception de Benjamin al-Nahawendi, sont aussi de son avis. Il s'ensuit que, lorsque le 14 tombait un vendredi, on différait le sacrifice pascal et on le remettait au jour qui suivait l'issue du sabbat; c'est là-dessus que les opinions divergent [1]. Mais, en tout cas, on sait que toutes ces théories, la deuxième surtout, vont à l'encontre de l'interprétation talmudique. Anan et ses partisans s'appuyaient sur ce fait que le sacrifice de la Pâque est, non point sacerdotal, mais général et, si l'on peut dire, civil et laïque et ne peut, par conséquent, être mis sur le même pied que le sacrifice quotidien. Mais nous croyons qu'ici aussi Anan a suivi une tradition ancienne et encore en honneur parmi les sectes. Les recherches de Derenbourg, de Geiger et tout particulièrement de Chwolson [2] ont établi que l'opinion suivant laquelle le sacrifice pascal prime le sabbat (פסח דוחה שבת) est une innovation de Hillel, que l'interprétation ancienne enseignait tout le contraire. Ici encore, le fait que les Samaritains professent cette ancienne théorie et n'offrent pas l'agneau pascal le samedi [3] vient à l'appui de cette assertion. De même, l'interprétation que donne Anan des mots בין הערבים est conforme, en général, à l'ancienne théorie [4], et, en effet, les Samaritains [5] et les Falascha [6] sacrifient l'agneau pascal pendant le crépuscule. Je crois cependant que de bonne heure on a expliqué exceptionnellement בין הערבים comme le Talmud, car premièrement le *Livre des Jubilés* (ch. XLIX, 10) et Josèphe (*Bellum*, VI, 9, 3) disent qu'on immolait la victime pascale l'après-midi du 14 [7], et secondement la littérature talmudique nous a

[1] Voir *supra*, p. 178. Comme nous le verrons plus loin, Anan compare lui-même l'agneau pascal, à ce point de vue, avec le sacrifice de paix (שלמים).

[2] *Das letzte Passahmal Christi*, p. 20 sqq. On y trouve en grande partie la littérature sur la question. Cf. aussi Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem*, p. 144 sqq.

[3] Voir *ib.*, p. 30, note 4. On peut tenir pour certain que, d'après les Sadducéens non plus, le sacrifice pascal ne primait pas le sabbat, d'après ce qui a été dit jusqu'ici; mais on ne peut, avec Chwolson, le déduire des paroles de Hadassi, Alphab. 98 ת (qui s'accorde avec Qirqisâni, p. 304, l. 5).

[4] *Ib.*, p. 37 sqq.

[5] *Ib.*, p. 39, note 2. Toutefois les Samaritains évitent toutes les difficultés, en ne tenant pas compte du בין הערבים, quand le 14 Nissan tombe un vendredi ou un samedi. Dans le premier cas, le sacrifice se fait après le déclin du soleil; dans le second, il se fait le soir du quinzième jour; voir Wreschner, *Samarit. Traditionen*, p. 28-29. Les Caraïtes ont également voulu aplanir les difficultés de cette façon, voir Hadassi. Alphab. 202 ב sqq. Peut-être aussi y a-t-il là d'anciennes réminiscences.

[6] Epstein, *l. c.*, p. 153.

[7] Chwolson, *l. c.*, p. 40.

conservé un grand nombre de discussions et de réflexions sur la question de פסח דוחה שבת, mais non sur celle de פסח דוחה ערב שבת [1].

Nous arrivons ainsi au résultat suivant : on essayait, quand le 14 Nissan tombait un vendredi ou un samedi, de résoudre la difficulté autrement qu'Anan ne l'a admis. Mais la question est bien ancienne, en ce sens que l'on apportait en pareil cas des modifications quelconques, aujourd'hui inconnues, à la règle habituelle et qu'on ne pouvait pas procéder comme lorsque le 14 tombait un autre jour de la semaine.

Après cette digression, voici *in extenso* le passage tiré de Moïse Baschiatschi :

[fol. 20 *a*] ובמצור [2] מצאתי דפים ישנים מדברי סגולת ראש הגולה
דא [3] גאון עוזה רב ענן ז"ל וכתב קא אמינא [4] דדינא דפסחא כדינא
דקודשיא דאינון כלהון כקרבן נכסח שלמיא די יתאכלון לכולא
כמא [5] דאלפנא ואם חל ונזדמן [6] ערבא דפסחא בערבא דשבתא אסור
לן ליכוס [7] פסחא וחגיגה ביד בליליה כמא דאסור ליכוס קודשיא [8]
דלא שרי דא אינון למיכס [9] ושרי ליה לינדחיה [10] כמא דאי נזדמן [11]
קורבנא דזב וזבה ויולדת ומצורע ונזיר [12] ביומא דשבתא דוחין
יתהון [13] בתר יומא דשבתא הכי נמי דשרי לינדחא [14] קרבנא דפסחא די
נזדמנא בשבתא ואע"ג דקדמא [15] פקודא קרבנא דפסחא ודחגיגה [16]
[לפקודא דשבתא] כן נמי קדמא בחדא [סדרא ?] רשותא דמעשה
אוכל ביומא [17] טבא וכיון דנפקו פקודא דחגיגה ומעשה אוכל מכלל
מלאכה ושום מלאכה סגיא עלה [18] לתרויהון [לישרי בשבתא דאקשינהו
להדדי] שבתון ומועדא דקא [19] אמא כל מלאכה לא תעשו שבת
היא [לה'] וכתי' כל מלאכה [20] [fol. 20 *b*] לא יעשה בהם וכין דקאמר
בתריה אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם
לאפקותהון מכלל מלאכה מדאקשינהו להדדי א"כ שמע מינה דהכי נמי
שרי זבחא ומעשה אוכל בשבתא [אילא ודאי] די ליה לן למעבד
יתיה להקיש שבתא למועדא [21] דודאי אסוך לן [מעשה אוכל בשבתא]
ולא שרי בשבתא אלא למיכל ולמשתי די מיפא ובשילא [22] ואצנעו
מיומא שתיתאה [23] למטרא לשבתא דקא אמא את אשר תאפו אפו
ואת אשר תבשלו בשלו ואת [כל] העודף הניחו [לכם] למשמרת עד

[1] Ici échoue aussi la thèse capitale de Chwolson, d'après laquelle on tuait le sacrifice pascal le 13 Nissan, quand le 14 tombait un vendredi. Cf. aussi Rosenthal, *Monatsschrift*, XXXVIII, p. 97 sqq.

[2] Steinschneider (*Cat. Leyd.*, *l. c.*) voudrait corriger en ובמצר, ce qui est inutile, car מצור est biblique dans le sens d'Égypte ; voir Is., XIX, 6, etc.

[3] Ms. דה. — [4] Ms. אמאנה. — [5] Ms. כמה. — [6] Ms. ונזדמנה. — [7] Ms. לס לתכוס. — [8] Ms. כקודשיא. — [9] Ms. למיכל. — [10] Ms. לינדחה. — [11] Ms. כמה דנזדמנה. — [12] Ms. ושיר. — [13] Ms. ודוחין יתסון. — [14] Ms. לינדחה. — [15] Ms. דקדמאה. — [16] Ms. ודחגא. — [17] Ms. כיומא. — [18] Ms. סוגא עילאה. — [19] Ms. קא. — [20] Ms. מלאה. — [21] Ms. ממועדא. — — [22] Ms. ובשלא. — [23] Ms. שתיתא.

הבקר[1] וקאמ' אכלהו[2] היום כי שבת היום [לה'] קא רזים לרבות לכולהון לחלוטין דקאמ' כל מלאכה לא תעשו שבת היא לה' והכי נמי כתי' ביומא דכפורי' וכל מלאכה לא תעשו [.....] וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה [וגו'] לאסור[3] [מלאכת] אכילה נמי ובמועדיא[4] בחדא[5] כת' כל מלאכה עבודה לאפוקי מלאכת אוכל די לות היא עבודה. ואנן לא סברין אליבא דאמרין משום דקדמא פקודא דפסחא מפקודא דשבתא מנדחא לשבתא דודאי צריך למעבד יתיה בזמניה דהכי נמי קיימא לן דאם פקודא די קדמאה [מנדחא] פקודא דשבתא קדמא מן כולהון דתנא כתב בסדרא קדמאה ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת [וגו'] וכתי' שבת היא לה' :

« J'ai trouvé en Egypte des feuillets anciens contenant les paroles du chef de l'exil R. Anan[6]; il y était dit : J'affirme que la Pâque est soumise aux mêmes lois que les sacrifices du même genre, comme le sacrifice de paix, c'est-à-dire ceux qui peuvent être mangés par tout le monde, comme nous l'avons déjà expliqué. Par conséquent, quand la veille de la fête de Pâque tombe un vendredi, on ne peut offrir dans la nuit qui suit ni l'agneau pascal ni le sacrifice de fête[7], de même qu'il est défendu d'offrir alors des sacrifices qu'on ne doit pas offrir[8]. Il faut, au contraire, ajourner l'offrande de la pâque, car, de même que les sacrifices apportés par les hommes ou les femmes atteints de flux, par les femmes en couches, par les lépreux et par les naziréens et dont l'offrande tombe un samedi, sont remis au jour suivant, de même l'offrande du sacrifice pascal, quand elle coïncide avec le sabbat, doit être remise, bien que la loi de la pâque et des sacrifices de la fête ait précédé celle du sabbat. C'est ainsi, par exemple, que dans le même chapitre [qui parle du sacrifice pascal] on permet de préparer des aliments le jour de fête et comme, par conséquent, l'offrande du sacrifice de la fête et la préparation des aliments ne sont pas comprises dans le terme « travail », bien qu'autrement ce mot soit applicable à ces deux choses[9], on devrait, à vrai dire, considérer également ces occupations comme permises le sabbat. En effet, à propos de travail on emploie des expressions analogues pour le sabbat et pour le jour de fête : pour celui-là, il est dit : vous n'accomplirez aucun travail, c'est un sabbat pour l'Eternel (Lév., XXIII, 3), et

[1] Ms. בקר. — [2] Ms. אכלו. — [3] Ms. לאסיר. — [4] Ms. ולמועדיא. — [5] Peut-être faut-il lire בהדיא ?

[6] J'ai omis de traduire les autres épithètes, qui n'ont aucune importance.

[7] Le sacrifice de fête (חגיגה) tombait aussi le samedi d'après la Mischna (*Pesahim*, VI, 3).

[8] Il y a ici, à vrai dire, un pléonasme. Il faut lire : כמא דאסיר לוכוס קודשיא, ou bien : כקודשיא דלא שרי דא איננון למיכס.

[9] Tel doit être à peu près le sens des mots ושום מלאכה סגיא עלה לתרויהון. Un copiste postérieur semble avoir compris ce passage comme si מלאכה, employé à propos du sabbat et des jours de fête, dans le sens logique, était « un terme supérieur, général », et avoir pour cette raison remplacé סגיא עלה par סוגא עילאה. Mais il n'a pas remarqué qu'Anan ne pouvait pas encore connaître le terme סוג.

pour celui-ci : aucun travail ne doit être accompli en ces jours (Ex., XII, 16). Comme il est dit aussitôt après ces mots : c'est seulement ce qui doit être mangé qui peut être préparé, pour montrer que ce n'est pas compris dans le mot travail, on devrait permettre, en s'appuyant sur la susdite analogie, l'abatage et la préparation des aliments même le sabbat[1]. Il s'ensuit qu'on ne peut établir aucune analogie [à ce point de vue] entre le sabbat et le jour de fête, puisque la préparation des aliments est indubitablement défendue le sabbat, et qu'il n'est permis de manger et de boire en ce jour que ce qui a été cuit le vendredi et réservé ensuite pour le samedi. Il est dit aussi [au sujet de la manne] : « Faites cuire ce que vous avez à faire cuire, bouillir ce que vous avez à faire bouillir, mais réservez-vous le reste en dépôt jusqu'au lendemain matin (Ex., XVI, 23). » Il est dit ensuite : « Mangez (la manne) aujourd'hui, car c'est aujourd'hui un sabbat en l'honneur de l'Eternel (*Ib.*, 25). » Ces mots nous indiquent que toute chose [semblable] est interdite [le sabbat], conformément au verset : « Vous ne ferez *aucun travail* (כל מלאכה), c'est un sabbat en l'honneur de l'Eternel. » Il est dit, de même, pour le jour de l'Expiation : « Vous ne ferez *aucun travail* (כל מלאכה), etc., car toute âme qui fera un travail quelconque, etc. (Lév., XXIII, 28-30) », et on défend également ici la préparation des aliments. Et pour [les autres] jours de fête il est dit : *aucun travail pénible* (כל מלאכת עבודה ; Lév., XXIII, 7, etc.), pour exclure la préparation des aliments, qui n'est pas un travail pénible. De même, nous ne sommes pas d'accord avec ceux qui affirment que le sacrifice pascal, parce que la loi qui le concerne précède celle du sabbat, prime celui-ci et doit être toujours offert au moment prescrit[2]. Car, si une loi précédente pouvait l'emporter [sur une loi postérieure], la loi du sabbat est plus ancienne que toutes les autres, car il en est déjà dit dans le premier chapitre [de la Bible] : Et Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, car en ce jour il se reposa etc. (Gen., II, 3)[3] ; puis il est dit [pour ce jour] : C'est un sabbat à l'Eternel (Lév., XXIII, 3)[4]. »

Dans cet exposé d'Anan, il est question, non seulement du sujet proprement dit qui y est traité, mais aussi des explications sur la permission de préparer des aliments (מעשה אוכל) les jours de fête. Tout travail est interdit le sabbat ; aussi est-il dit également לא תעשה כל מלאכה. Il est seulement permis de manger ce qui a été

[1] Ce qui est naturellement impossible.

[2] Chose curieuse, cette théorie sera reprise par Saadia, qui cite comme exemple, entre autres, la prescription de la Pâque, qui a précédé celle du sabbat. Cf. *J.Q.R.*, X, 273.

[3] Nous avons déjà remarqué qu'Anan et ses successeurs assimilent des expressions occasionnelles de l'Écriture aux prescriptions législatives de celle-ci. La loi sur le sabbat est donc, pour lui, la plus ancienne de toutes.

[4] Il est donc d'une importance capitale et ne peut être suspendu par d'autres commandements.

préparé le vendredi. Les jours de fête, tout travail est également interdit, à l'exception de la préparation des aliments, ce qui est indiqué par ces mots כל מלאכת עבודה לא תעשו. Plus tard, différents docteurs caraïtes, voulant être plus sévères, appliquèrent, à l'exemple des Samaritains, le verset Ex., XII, 16 *b*, au sacrifice pascal, et permirent les jours de fête seulement la préparation des aliments qui ont été faits avec du vinaigre ou de l'huile, etc.[1] Mais nous ne pouvons ici entrer plus avant dans le sujet.

VI

Outre son *Livre des Préceptes*, Anan a composé un abrégé de ce dernier ouvrage, sous le titre de *Fadhâlika* (פדלכה, c'est-à-dire Somme)[2]. Jusqu'ici on ne connait que Yéfet b. Ali qui nomme cet ouvrage et cela dans son Commentaire déjà mentionné sur Lév., XVIII, 18, passage qui a été publié par Neubauer[3]. Ce passage de Yéfet se trouve reproduit mot pour mot dans le chapitre déjà mentionné d'Anan sur l'inceste, cité par Yeschoua b. Yehouda sous ce titre : פרק בספור דברי ענן יר"א[4]. C'est pourquoi il faut admettre que tout ce chapitre chez Yeschoua est emprunté, non pas au Livre de Préceptes d'Anan (ספר המצות), mais à l'abrégé (פדלכה), de sorte que nous pourrions nous faire ainsi une idée assez exacte de ce dernier ouvrage. Il se composait, semble-t-il, de courts paragraphes, dans lesquels il exposait les lois d'une façon doctrinale, sans les rattacher à l'Écriture et sans avoir recours à des règles d'interprétation. En outre, cet abrégé est encore cité ailleurs, d'après Harkavy[5], par Yeschoua et aussi par Salomon, le Prince. Toutefois comme dans toutes ces citations il n'est question que de lois matrimoniales, Harkavy conjecture que ces lois seules formaient le contenu du Compendium. Mais nous avons supposé plus haut[6] que la citation d'Anan que donne Hadassi sur le droit d'hérédité est également tirée de cet ouvrage, parce que l'exposé des motifs y manque aussi.

Comme Yéfet, dans le passage mentionné, cite encore des paroles d'Anan que Neubauer n'a pas publiées et comme, d'ailleurs, le pas-

[1] Voir *Gan Eden*, ענין הג המצות, ch. IV-V (fol. 47*d* sqq.). Cf. aussi Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, III, 178 sqq.; Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 153.

[2] On a peine à croire qu'Anan lui-même ait donné un titre arabe à son ouvrage.

[3] *Aus der Petersb. Biblioth.*, p. 106. Cf. Munk, dans les *Annalen* de Jost, 1841, p. 176, et *supra*, p. 51.

[4] Voir *supra*, p. 52, et *infra*, p. 187, note 1.

[5] *Otscherki*, p. 56. — [6] P. 52.

sage tout entier n'est pas sans intérêt, je le donne ici *in extenso*, d'après un manuscrit de Paris (Cat. des mss. hébreux, n° 282, fol. 134 *b*). Il s'agit d'une union prohibée par Lév., XVIII, 18, et que les Caraïtes interprètent autrement que les Rabbanites. D'après ceux-ci, le législateur veut dire seulement qu'il n'est permis à aucune condition d'épouser la sœur de sa femme, tant que celle-ci vit. Cela n'est même pas permis quand cette interdiction entraînerait l'impossibilité d'accomplir une autre prescription biblique, comme, par exemple, quand deux frères ont épousé deux sœurs et que l'un d'eux est mort sans laisser d'enfants [1]. Ce ne l'est pas même quand le mari s'est déjà séparé de la femme, mais que celle-ci vit encore [2]. Chez les Caraïtes, il est également défendu d'épouser sous quelque condition que ce soit la sœur de sa femme, mais l'interdiction subsiste même après la mort de la femme. En l'occurrence, ils ne déduisent pas cette défense de notre verset, mais de l'analogie avec les autres prescriptions matrimoniales [3]. Il est défendu à un homme d'épouser deux femmes proches parentes l'une de l'autre [4], par exemple la mère et la fille (Lév., XVIII, 17), et, par analogie, deux sœurs ; et ici toutes ces interdictions ne dépendent d'aucune condition et, par conséquent, ne cessent pas avec la mort de l'une de ces femmes. Le style même du verset 18 montre que l'interprétation rabbinique est erronée, car dans ce cas il eût fallu simplement : ערות אחות אשתך לא תגלה. C'est pourquoi les Caraïtes sont obligés de donner à notre verset un sens détourné, ce qu'ils font de différentes manières. Ainsi, d'après Anan, comme nous allons le voir, le mot אחותה signifie, non la sœur, mais la fille de la sœur de la femme [5]. D'autres interprètent ce mot d'une tout autre façon ; ils vont jusqu'à l'expliquer, les uns par « sœur de lait » (אחיות ביניקה), les autres par « coreligionnaire », et ils disent qu'un homme ne doit pas épouser, outre sa femme, une autre femme et « opprimer » celle-là (לצרור), c'est-à-dire reporter son affection sur la seconde et négliger la première [6].

[1] Voir *Yebamot*, 3 *b*. — [2] *Ib.*, 8 *b*.

[3] Voir à ce sujet *Eschkol*, Alphab. 321 ו sqq. (fol. 18 *b* sqq.) et Alphab. 331 ז sqq. (fol. 122 *a*) ; *Gan Eden*, סדר נשים, ch. IX (fol. 146 *c* sqq.), et *Adéreth*, סדר נשים, ch. V. Les Samaritains défendent, de même, d'épouser la sœur de la femme, même après la mort de celle-ci, voir Geiger, *Z.D.M.G.*, XX, p. 558.

[4] C'est ce que les codes caraïtes appellent אסור שני שארים על גוף אחד. Il faut ajouter que, d'après la fameuse théorie du רכוב, la sœur de la femme est regardée comme la véritable sœur.

[5] Cf. aussi Qirqisâni, Ire section, ch. XIII (p. 313, l. 10) : וזעם (אי ענאן) אן קול אלכתאב ואשה אל אחותה יריד מרה ואבנה אכתהא. Dans le *Gan Eden* et *Adéreth* l'opinion d'Anan est citée d'une façon anonyme.

[6] La première interprétation est peut-être celle de Benjamin al-Nahawendi,

Je vais reproduire maintenant les paroles de Yéfet :

ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה: ומרה ואלתהא לא תאכל לאצראר לכשף ערותהא מעהא פי[1] חיאתהא: אעלם אן ליס הדא אלפסוק מן גמלה אלערות ולדלך לם יקל פיהא ערות אחות אשתך לא תגלה עליה בחייה ואנמא הו אלחאק בהא ולדלך אן אלערות אלמתקדמה תתעלק בעלל גיר זאילה אעני שאר וערוה פהי אסורות בחיים ובמות והדא פסוק ליס הו מן אלערות פי שי פלדלך לם יקל פיה ערות פלוניה לא תגלה כמא קיל פי גירה פקול אלרבאנין אנה מקול פי אלתין טביעתין קול גיר צחיח לאנהן שאר קרוב וטריק שאר קרוב טריק ואחד פליס יכון עלי וגה חלאל ועלי וגה אכר חראם וכדלך קול מן קאל מן אלקראיין אן אלאכת אלטביעיה חראם עלי כל וגה ואנמא אשאר בה אלי אלאכת אלמסתעארה אלתי הי אבנה זוג אמראה אלאב ואבנה זוג אלאם כמא שרחנא דלך פי ערות בת אשת אביך פזעמו אן אליהא ישיר בקולה ואשה אל אחותה לא תקח והדא איצא גיר צחיח לאנהם פי אלאצל יקולון אן כל מא חרם עלי אלרגל מן קראבאתה מתלה יחרם עליה מן קראבאת זוגתה פהדא אלאצל יחרם עלי אלרגל אן יגמע בין אלמראה ואבנה זוגה אביהא ואבנה זוג אמהא והי אלמלקבה חרגה ואמא ענן הצי אללה ענה פאנה ירי אן אשה אל אחותה יריד בה אבנת אכתהם וזעם אנה עלם דלך מן קולה אל אחותה ולם יקל ואחותה ונחן נדע אלמטאלבה לה עלי הדא אלדעוי אלדי אדעא אן קוה לפטה אל אחותה ידל עלי וסוסה ולכן ראינאה יחרם וטי פרג אבנה אכת אלזוגה קבל הדא מן עכס (אבנת) זוגה אלכאל ולדלך אנה כמא חרם מרה אלכאל עלי אלרגל כדלך חרם עלי אלמראה זוג כאלתהא והכדא קאל פי ספר מצות אלדי לה וכן אשה יאסרא[2] לאינסובי לבעל אחות אביה ולאחיו דמן אביו בין מכשרה בין

d'après lequel il est défendu d'épouser une sœur de lait, cf. Qirqisâni, p. 314. l. 13 : וחרם (אי בנימין) אלתזויג באלרצ'יעה. Cette prohibition est sans aucun doute influencée par l'Islam, qui regarde les sœurs de lait comme de véritables sœurs, cf. le Koran, IV, 27. De même, Boukhâri, par exemple, pose, en général, dans son recueil des traditions (*Nikâh*, n° 20) le principe, que les défenses concernant la parenté de lait sont les mêmes que pour la parenté de sang. Quant à la seconde, cf. *supra*, p. 62, où Sahl explique de même אחים, Deut., xxv, 5, par « coreligionnaires ». Cf. aussi לקח טוב de Tobia b. Eliézer, *in l.* : ...ושאמר שתי נשים בעלמא אסורות בידוע שאין להם לא דת ולא חוק שהרי כמה צדיקים נשאו שתי נשים... אלא ודאי כשם שטעו בשתי נשים כך טעו בשתי אחיות (l. בשני אחים). בכי ישבו אחים יחדו שגם אלו אחיות (l. אחים) וכו'. De même, sur Deut., xxi, 15 : כמה טעות (l. טעיות) טעו הקראים שאמרו ואשה אל אחותה לא תקח אלו שתי נשים ודבר זה בתורה ובנביאים ובכתובים שהיו ישראל נושאים שתי נשים ובפנינה כתב וכעסתה צרתה גם כעס.

[1] Ms. ופי.

[2] Forme hybride, à moins qu'il ne faille simplement lire אסירא et ajouter לה ; mais on remarquera que Neubauer aussi a le mot יאסרא.

מפסולה וקאל פי אלפדלכה[1] ואסור לה לנקבה לאינסובי לבעל אחות אביה ולבעל אחות אמה ולמן כל אחיהון דמן אבוהון[2] בין מכשירה ובין מפסולה אפליס[3] הדא אלעבארה תחרם אבנת אך זוגתה ואבנת אכתהא אד בעל אחות אביה הו זוג עמתהא ובעל אחות אמה הו זוג כאלתהא אפליס אבנה אכת מרתה חראם מן הדא אלמסמוע פכיף פסר ואשה אל אחותה אבנת אכתה אלמראה והו זוג כאלתהא וקד חרמהא קבל הדא וקאל ואחותה קאים על אתתא ובת אחותה הלא למנסבינין[4] בהדי הדאדי ומעני הדא אלעבארה הו אנה הראם גמע אלאמראה וכאלתהא פי ואחד וקאל פי תפסיר לצרור לגלות ערותה ואמא לצרור לגלות ולא ליכתב[5] ולגלות לאודיעך דהאיי[6] לצרור לגלות הוא וטפי כתב לצרור הזה [ואי כתב] לגלות[7] הוי סגיא ליה קא מתגמר לך דאי ניחא[8] לה לאשתו דנסיב לה לבת אחותה בהדה שרא לה למנסבה דהא ולא איכא[9] לצרור פהדא אלעבארה תוגב אנהא אן רצית זוגתה באן יתזוג אבנה אכתהא פליס הו חראם אן תגתמע כאלתה אלאמראה ובנת אכתהא אפליס[10] קד נאקץ קולה אלדי חרם אבנה אכתה אלמראה פי אלערות והאהנא אטלק זוגתהא עלי ג וגוה אן רצית זוגתה בזוגה אבנת אכתהא כאן דאך גאיז או טלק אלכאלה פאן תנטלק לה כקולה בעד הדא אבל מגריש לה אשתו שרי ליה למנסב בת אחותה ותנטלק בעד מות אלכאלה וליס ענדה אן ואחדה מן אלערות תנטלק עלי וגה מן אלוגוה בל רצי אללה ענה לם יצרה בדכר אלאסתתני[11] והו סהו דכל עליה כל הדא תסבב עליה אסתדלאלה עלי אן ואשה אל אחותה הי אבנה אכתהא בלפטה אל ולולא דלך כאן קד אסתקאם לה תחרימהא עלי אלאצל אלדי קאלה פי אלערות אלך.

« Tu ne prendras pas une femme avec sa sœur, pour l'opprimer, pour découvrir sa nudité auprès d'elle pendant la vie de celle-là. » Sache que ce verset n'appartient pas à la classe des autres unions illicites, car il n'est pas dit : « Tu ne découvriras pas la nudité de la sœur de ta femme auprès d'elle pendant la vie de celle-ci. » Notre verset représente plutôt une addition [à ces préceptes]. En effet, les unions défendues précédemment dépendent de causes qui ne peuvent jamais cesser, comme la parenté et l'inceste, et c'est pourquoi les défenses ont leur valeur aussi bien pendant la vie [de la personne en question] qu'après sa mort. Mais notre verset n'appartient en aucune façon à cette classe de défenses, et c'est pour cette raison qu'il n'est pas dit

[1] Le passage qui est donné ici comme emprunté au *Fadhâlika* se retrouve *mot pour mot*, comme nous en avons fait la remarque, dans le chap. mentionné *supra*, p. 52, que cite Yeschoua dans son ס' הערירות, au § 9 (voir הגן, p. 194, l. 1). C'est pourquoi je conjecture que tout le chapitre reproduit par Yeschoua est tiré, non du Livre des Préceptes d'Anan, mais de son Compendium.

[2] Ms. אביהון. — [3] Ms. פאליס. — [4] Ms. למנסבתין — [5] Ms. לכתב. — [6] Ms. זה איי. — [7] Ms. לצרר. — [8] Ms. נוחה. — [9] Ms. איכה. — [10] Ms. פאליס. — [11] Ms. אלאתתני.

comme pour les autres : tu ne découvriras pas la nudité d'une telle. D'après les Rabbins, il est question ici de deux sœurs germaines. Mais cette opinion n'est pas juste, car ces femmes sont toujours parentes, et pour elles la prescription est absolue : [leur mariage] ne peut pas être permis dans un cas et défendu dans un autre. Non moins inadmissible est l'opinion de certains Caraïtes qui disent : la sœur germaine [de la femme] est défendue dans tous les cas, mais il s'agit ici d'une sœur au figuré, c'est-à-dire d'[une femme et de] la sœur de sa belle-mère, ou de la sœur de son beau-père (comme nous l'avons expliqué au v. 11), de sorte que ce sont ces femmes qui sont désignées par les mots : tu ne prendras pas une femme avec sa sœur [1]. Mais cette opinion est également inexacte, car ils (c'est-à-dire ces Caraïtes) posent ce principe : Il est défendu à un homme d'épouser ces parentes de sa femme qui sont sur le même rang que ses propres parentes défendues [2]. Or d'après ce principe, il est même interdit d'épouser une femme et la fille de sa belle-mère ou la fille de son beau-père, donc [une femme et sa] demi-sœur.

Anan (que Dieu lui soit en aide !) est d'avis que, dans notre verset, אחותה désigne la fille de la sœur et, d'après son opinion, cette interprétation résulte de ce qu'il est dit : « avec sa sœur » (אל אחותה), et non : « et sa sœur » (ואחותה). Mais nous demandons la justification de cette opinion qu'il a donnée, à savoir que les mots אל אחותה ont nécessairement un autre sens que le sens littéral [3]. En effet, Anan a déjà posé précédemment la défense d'épouser la fille de la sœur de la femme, comme pendant de la femme de l'oncle maternel, parce qu'il est défendu aussi bien à une femme d'épouser le mari de sa tante maternelle, qu'il est défendu à un homme d'épouser la femme de son oncle maternel. Anan dit ce qui suit dans son *Livre des Préceptes :* Il est défendu à une femme d'épouser le mari de la sœur du père, ainsi que le frère du père, qu'il soit issu d'une union légitime ou illicite. Il dit, de même, dans le *Fadhâlika :* Il est défendu à une femme d'épouser le mari de la sœur du père, ainsi que le mari de la sœur de la mère, et les frères consanguins du père, issus d'une union légitime ou illicite. De cet exposé résulte déjà la défense d'épouser la fille du frère ou de la sœur de la femme, car le mari de la sœur du père est le mari de la tante paternelle, et le mari de la sœur de la mère est le mari de la tante maternelle. Si donc il est déjà défendu par ces règles d'épouser la fille de la sœur de la femme, comment peut-il rapporter notre verset à ce cas, puisqu'il est identique [avec la défense] d'épouser le mari de la tante maternelle ? Il l'a déjà précédemment déclaré défendu et pourtant il dit : le mot אחותה se rapporte à la femme avec la fille de sa sœur, de sorte qu'on ne doit pas être marié en même temps

[1] C'est l'opinion de Daniel al-Qoumisi, citée par Yefet b. Çagir (chez Pinsker, p. 188-189).

[2] C'est précisément la théorie du *rikkoub*, qui, en s'appuyant sur Gen., II, 24, regarde le mari et la femme comme un seul corps au point de vue des lois matrimoniales.

[3] C'est ainsi qu'il faut traduire sans doute וסוסה.

avec ces deux femmes, c'est-à-dire qu'on ne doit pas être marié à la fois avec une femme et avec sa tante !

Anan explique ensuite de la manière suivante les mots : לצרר « pour opprimer », לגלות ערותה « pour découvrir sa nudité : » les deux mots sont nécessaires, car ils se complètent l'un l'autre. לגלות explique davantage le mot לצרר, l'oppression dépend du découvrement [de la nudité, c'est-à-dire de la cohabitation][1]. D'autre part, le mot לצרר, bien que לגלות seul exprime la pensée complète, nous enseigne que, si la femme est d'accord pour que le mari épouse en outre sa nièce à elle, il peut l'épouser ensuite, car il n'y a plus en ce cas d'oppression (לצרר). Il résulte de cet exposé que, si la femme est d'accord pour que le mari épouse sa nièce, il n'est pas défendu d'être marié à la fois avec la tante et la nièce. Mais Anan se contredit ici lui-même. Car d'abord il met la nièce au nombre des degrés de parenté interdits, et ensuite il permet de l'épouser dans trois cas : premièrement, quand la femme est d'accord pour que le mari épouse sa nièce, ce qui est admissible ; deuxièmement, quand il se sépare de la tante, la nièce lui est permise, car Anan dit à ce propos aussitôt après : « Mais quand il se sépare de sa femme, il peut épouser la fille de sa sœur. » Enfin, elle lui est permise après la mort de la tante. Mais, d'après Anan, il n'existe pas de degré de parenté interdit qui puisse être permis ensuite de n'importe quelle façon[2] ; Anan n'admet donc nullement des exceptions à cette règle ; par conséquent, il s'est glissé une erreur dans ce qu'il a dit. Ce qui l'a amenée, c'est qu'il a voulu démontrer que, par suite du mot אֶל, il faut expliquer notre verset en disant : [Tu ne prendras pas] une femme avec la sœur de sa femme. Autrement, il aurait déduit cette défense des principes qu'il a posés à propos des degrés de parenté interdits, etc[3]. »

Nous nous écarterions trop du sujet de cette étude, si nous voulions parler de tous les détails donnés ici sur la question des degrés de parenté interdits, d'autant plus que ce chapitre du droit caraïte est un des plus confus et exige des explications détaillées. Nous nous contenterons de remarquer que les auteurs caraïtes, les plus anciens surtout, traitent avec un certain esprit critique les opinions d'Anan et ne le ménagent pas outre mesure.

[1] L'oppression consiste donc en ce que le mari, en épousant une autre femme, frustre la première des droits prescrits (Ex., XXI, 10).

[2] Ce principe était donc posé par Anan au sujet des degrés de parenté interdits, et c'est pourquoi il n'autorise pas le lévirat pour des frères germains. C'est contre cette opinion que paraissent dirigées les paroles de Ben Ephraïm, que j'ai reproduites dans *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 186. [On remarquera d'ailleurs que dans ce passage il faut corriger, l. 11, ענדה en עשרה, ainsi que M. Goldziher m'en a fait la remarque par lettre; voir ma brochure תהלה לדוד, Varsovie, 1902, p. 16].

[3] Yéfet donne encore d'autres explications du verset, en premier lieu celle-ci, qu'il est en général défendu d'épouser deux femmes et d'opprimer l'une (voir *supra*, p. 185, note 6), mais j'ai trouvé superflu de citer ici tout le passage.

VII

Outre ces deux écrits de législation religieuse, Anan aurait composé un ouvrage sur la métempsycose. A la fin du ch. XIII de la Ire section du *Kitâb al-'anwâr*, où Qirqisâni parle des doctrines d'Anan, il est dit[1] : « On raconte aussi de lui (c'est-à-dire d'Anan) qu'il croyait à la métempsycose, et qu'il a composé un ouvrage sur cette question. Il y a aussi certains de ses disciples qui admettent cette doctrine. Nous mentionnerons dans la suite les arguments des partisans de la métempsycose et du retour à la vie et nous les réfuterons. » Et, en effet, Qirqisâni consacre à ce sujet les ch. XVII et XVIII de la IIIe section de son ouvrage, et il n'est point douteux que la plupart des arguments en faveur de la métempsycose qu'il y réfute remontent à Anan lui-même. Ces arguments sont en partie dogmatiques (à savoir que cette croyance seule explique la punition des petits enfants innocents) et empruntés probablement aux Motazales ; les autres s'appuient, au contraire, sur des textes de l'Écriture. J'ai déjà publié ailleurs ces chapitres de Qirqisâni avec les éclaircissements nécessaires[2]. Je juge donc inutile de les reproduire ici, et je renvoie le lecteur aux observations que j'ai déjà présentées. Je me contenterai de remarquer encore une fois que Saadia, en critiquant les partisans de la métempsycose, qu'il appelle « Juifs séulement de nom », visait sans aucun doute Anan et ses successeurs[3]. Je suppose aussi que l'opinion d'Anan, que Saadia cite explicitement comme tirée de ses ouvrages, se trouvait dans le traité sur la métempsycose. Anan y soutenait, en s'appuyant sur

[1] Ed. Harkavy, p. 313, l. 28 : וחכי ענה אנה כאן יקול באלתנאסך ואנה דון פידה כתאבא גיר אנא קד ראינא קומא מן אצחאבה ירון הדא אלראי וסנדכר קול מן קאל באלתנאסך ואלתכריר ואלרד עליהא פימא בעד. Des mots וחכי ענה il faut conclure que Qirqisâni lui-même n'avait pas sous les yeux l'ouvrage en question.

[2] *Semitic studies in memory of Rev. Dr. Kohut*, p. 435 sqq. Un aperçu de ces deux chapitres est donné aussi par Harkavy, *Otscherki*, p. 57-58. Il cite un passage de Tabari (Annales, IIIe série, Ire partie, p. 129), d'après lequel les partisans de Râwendi, qui apparurent en 758 (à la même époque environ qu'Anan), croyaient aussi à la métempsycose. Il est donc vraisemblable qu'Anan a emprunté à cette secte cette singulière croyance. Cela n'empêche pas Salmon b. Yerouham de dénoncer les Livres de Ibn al-Râwendi comme maudits et hérétiques ; voir Pinsker, p. כז et 134.

[3] Voir les paroles de Saadia dans *Monatsschr.*, XXXIX, p. 442, note 1, et *Semitic studies*, p. 438, note 4.

Lév., XVII, 11, que l'âme est formée de sang[1]. Sur la langue dans laquelle était écrit cet ouvrage, l'araméen-talmudique ou l'arabe, on ne peut naturellement former aucune conjecture. On pourrait se décider pour l'arabe, parce que le sujet traité aurait difficilement été développé dans l'idiome araméen de cette époque. Cependant il est tout à fait invraisemblable qu'on se soit déjà servi à cette époque pour des ouvrages littéraires, de la langue arabe dans l'école des Gueonim[2].

On ne connaît pas d'autres ouvrages d'Anan que ceux qui ont été décrits ici. A la vérité, Lutzki cite encore de lui un Commentaire du Pentateuque, mais aucun auteur caraïte ancien ne connaît cet ouvrage[3]. Il est probable que Lutzki a conclu l'existence de ce commentaire de cette circonstance qu'on cite des explications données par Anan sur des versets de Pentateuque ; il n'a pas remarqué qu'elles sont naturellement empruntées à ses écrits de législation. Peut-être aussi a-t-il été confirmé dans cette opinion par le fait qu'Ibn Ezra, dans la préface de son Commentaire du Pentateuque, cite, entre autres, Anan parmi les représentants de l'exégèse caraïte[4]. Quoi qu'il en soit, ce commentaire est une invention de Lutzki.

APPENDICE

ANAN DANS LA LITTÉRATURE RABBINIQUE.

J'ai déjà signalé le fait remarquable que les Gueonim ne se sont presque pas inquiétés d'abord de l'apparition et du développement du schisme caraïte et qu'ils n'ont pas aperçu le danger qui en

[1] *'Amanât*, IIIe partie (éd. Landauer, p. 190, l. 7) : ואלו' מן טן בהא אנה דם מחץ והו ענן וחדה כמא צרח בהדא פי כתאבה ואגלטה פי דלך קול אלתוריה כי הדם הוא בנפש אלך ; en hébreu (éd. Slucki, p. 96) : והששי מי שחשב שהוא דם גמור והוא ענן לבדו כאשר כתב בספרו והטעהו בזה מאמר התורה כי הדם הוא בנפש וכו'.

[2] Le plus ancien auteur caraïte connu, qui écrive en arabe, est Qirqisâni, contemporain de Saadia. Benjamin al-Nahawendi et Daniel al-Qoumisi écrivent en hébreu.

[3] Cf. *J.Q.R.*, XIII, p. 342.

[4] Voir Appendice, n° 13.

résultait pour le judaïsme traditionnel[1]. Dans la littérature des Gueonim avant Saadia, le Caraïsme est presque une quantité négligeable. A ce moment, comme plus tard, on parle encore moins du fondateur de la secte que de la secte elle-même. Il ne doit donc pas être sans intérêt de recueillir ici les quelques données qui se trouvent sur Anan dans la littérature rabbinique. Il va de soi qu'un grand nombre de textes ont pu m'échapper.

1. Le premier renseignement sur Anan est constitué par les paroles fréquemment citées et discutées du Gaon *Natronai bar Hilaï* de Sora (environ 857-867), qui se trouvent dans le Siddour de Amram Gaon. Il y est dit[2] : אלא הלכו מינין ומלעיגין ובוזין דברי חז"ל ותלמידי ענן ירקב שמו אבי אביו של דניאל חוט המשלש ברשע ובמינות שאמר לכל התועים והזונים אחריו עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי ועדיין הם בטעותם ונעשו אומה לעצמן ותקן תלמוד של רשע ושל עול לעצמו וראה מרנא ורבנא אלעזר אלוף ז"ל ספר תועבות שלו שקורין אותו ספר מצות כמדה התבולות יש בו וכו'. De ces paroles il résulte que Natronaï n'a pas vu le Livre des Préceptes d'Anan, mais a entendu ce qu'en disait Elazar Allouf, qui vint d'Espagne en Babylonie[3]. Cependant on a vu que Natronaï caractérise fort justement cette œuvre.

2. Le premier à la fois et le dernier qui écrivit contre Anan un ouvrage spécial de polémique fut *Saadia* (892-942). A vingt-trois ans, alors qu'il était encore en Égypte, il composa, en 915, le כתאב אלרד עלי ענן « l'écrit de réfutation contre Anan », qui est entièrement perdu. En outre, il combattit dans d'autres ouvrages Anan et ses doctrines. J'ai déjà réuni ailleurs le peu qui nous est connu de cet ouvrage polémique ainsi que de toutes ses autres controverses[4]. J'ai émis l'hypothèse que, comme le titre complet de cet écrit n'est donné que par Saadia lui-même, il a dû se perdre de très bonne heure. Toutefois il est encore mentionné comme existant dans une liste d'ouvrages qui remonte à la fin du XIIe siècle et qui vient probablement de Bagdad[5].

3. *Dounasch b. Labrat* (vers 960) reproche à Menahem b. Sarouk de suivre l'opinion condamnable de l'hérésiarque Anan, en expliquant מלק (Lév., I, 15) par « l'abatage » de l'oiseau[6] : ומלק. ופתרת ומלק את ראשו ענין שחיטה הוא אך שחיטת העוף והענין הרע הזה הוא ענין ראש המינים ענן המחליק על תלמידי רבנן. Ce reproche n'est fondé qu'en partie, car l'opinion que מליקה et שחיטה sont identiques pour

[1] Cf. *J.Q.R.*, X, p. 238.

[2] סדור רב עמרם גאון, éd. Varsovie, fol. 38*a*. Cf. *supra*, t. XLIV, p. 165, note 6, et p. 181, note 1.

[3] Voir sur ce personnage Harkavy, *Stud. u. Mittheil.*, IV, p. 376. Cf. aussi *J.Q.R.*, XIV, p. 244, l. 28.

[4] *J.Q.R.*, X, p. 241 sqq.

[5] Voir *ib.*, XIII, p. 54, note 69, et ma remarque, *ib.*, p. 329. Cf. aussi Steinschneider, *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 149, en bas, et *Die arab. Litteratur der Juden* (1902), p. 51 et 339.

[6] Voir תשובות דונש, éd. Filipowski, p. 75. Cf. aussi Pinsker, p. קכח.

la volaille est à la vérité celle des Caraïtes; mais Anan soutenait qu'il y avait deux opérations, seulement que pour la volaille on employait toujours la מליקה[1]. En tout cas, la défense de Jacob Tam, acceptée par Joseph Kimhi[2], n'est pas fondée. Rappelons, à ce propos, que Dounasch a particulièrement accusé Menahem d'hérésie et que, dans ce but, il a, souvent à tort, tiré tout le parti possible des moindres indices[3].

4. *Scherira Gaon* (de 968 à 998) dit, dans sa lettre bien connue, en parlant de Yehoudaï Gaon : ובאותן הימים נפק ענן[4]. Il ne dit rien de plus sur Anan.

5. Le dernier Gaon qui ait écrit contre Anan est *Samuel ben Hofni* (mort en 1034). Voici ce qu'il dit dans son Commentaire sur Deut., XIV, 22[5] : ואוגב ענן אכראג אלמעשר מן אלדהב ואלפצה ואלחדיד ואלנחאס קאל לאנה יכרג מן אלארץ ואעתם בלא עלי אלאנסאן אן יקול בקול לא יעלם מא ילזמה עליה פירגע ענה אן יתחרז מנה. « D'après Anan, on doit donner la dîme même de l'or, de l'argent, du fer et du cuivre, car, dit-il, ces métaux viennent aussi de la terre. Mais il a fort surchargé les gens et émis une assertion sans qu'on sache ce qui l'y a forcé. Il aurait dû se garder de [semblables interprétations]. » Qirqisâni dans son Commentaire sur Lév., XXVII, 32[6], reproduit cette opinion sans en indiquer l'auteur, et il la réfute.

6. C'est au XIe siècle et à l'Orient qu'appartient vraisemblablement un *Commentaire anonyme de Jérémie*, en arabe, dont le ms. se trouve à Saint-Pétersbourg et qui a été dernièrement l'objet d'une courte notice de Harkavy[7]. Les talmudistes et Saadia sont souvent cités dans ce commentaire, et, de plus, certains passages sont dirigés contre Anan et Salmon b. Yerouham. L'auteur cite également un ouvrage grammatical de sa composition, intitulé כתאב אלאסתעטאף.

7. *Yehouda ibn Balâm* (fin du XIe siècle), dans son Commentaire de la Bible, combat quelquefois les Caraïtes, qu'il appelle « hérétiques » (אלכוארג)[8]. Sur Ezéch., XVIII, 6, il cite l'interprétation que donne Anan de ce verset et il la réfute[9] : אל ההרים לא אכל, יריד אכל דבאיה

[1] Cf., pour plus de détails, *infra*, n° 8 *d*.

[2] ס' הגלוי, p. 45, n° 99.

[3] Cf. sur ce point Luzzatto, בית האוצר, 17 *b* sqq.

[4] Dans l'édition Neubauer, p. 37, le mot ענן manque. Le fils de Scherira, Haï Gaon, était, comme on sait, très doux pour les Caraïtes ; voir la réponse de Maïmonide sur les Caraïtes (קובץ תשובות הרמב"ם, n° 163).

[5] Cité par Harkavy, *Stud. u. Mittheil.*, III, p. 44, note 119. Cf. aussi, *supra*, p. 53, note 1.

[6] Cité *ibid.*

[7] הגרן, II, 86. Je déduis l'ancienneté du Commentaire de ce fait qu'il n'y est pas cité d'auteur plus récent que Salmon.

[8] Voir Harkavy, חדשים גם ישנים, VII, p. 19.

[9] Je dois la copie de ce passage à mon savant ami M. Israelsohn de Moscou, qui en a déjà parlé dans la *Revue*, XXIII, p. 132 (cf. *Monatsschr.*, XLI, p. 212). Le passage tout entier (avec quelques variantes peu intéressantes) se trouve aussi en

אלאצנאם ומא אצל ענן ואשיאעה פי מנעהבם ען נכאח אלחבאלי ויגעלון דלילהם מן הדא אלפסוק ולקד תפטן אבו סרי בן זיטא למא עליהם פי הדא ואנכרה ואסתדל בקול אללה נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח קאל ופי אלאמכאן אן התחבל אלמראה דון אלסנה פיא לך ממן יזעם אן אללה יכלף מא לא יטאק פאנה לו כאן הדא חקא לוגב עלי גאשי זוגה אול מרה אן ינעזל ענהא חתי תסתברי אלחבל ויעוד עליהא והדא כלה הדיאן ובדעה יקול אללה פיהא אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי « Il ne mangea pas sur les montagnes », cela fait allusion à la jouissance de sacrifices païens [1]. Quelle n'est pas l'erreur d'Anan et de ses partisans qui défendent la cohabitation avec des femmes enceintes et citent à l'appui ce verset! Abou Sari ben Zita [2] a déjà parlé de cette opinion qu'ils professent et l'a rejetée. Il se fonde pour cela sur ce que dit l'Écriture (Deut., XXIV, 5) : Qu'il soit libre (l'homme qui vient de se marier) pour sa maison pendant un an et qu'il réjouisse la femme qu'il a épousée. Or il est possible que la femme devienne grosse avant la fin de l'année [3]. Malheur aussi à celui qui croit ici que Dieu imposerait une charge qu'il serait impossible de supporter ! Si leur opinion était exacte, il faudrait que tout homme qui cohabite pour la première fois avec sa femme, s'éloigne d'elle et ne revienne à elle que lorsqu'il y a certitude qu'elle n'est pas enceinte. Mais tout cela n'est que verbiage [4] et invention et c'est à quoi s'appliquent les paroles de Dieu (Jér., XIX, 5) : Je n'ai pas commandé cette chose, je n'en ai point parlé et je n'y ai jamais pensé [5]. »

8. Le *Manuscrit de la Bodléienne Hébr. f.* 18, *fol.* 1-33 *a*, contient un petit ouvrage singulier, écrit en arabe, et dirigé contre les Caraïtes. Le commencement manque, mais la fin est ainsi conçue : נגמר הספר הזה בעזרת שדי יום אחד בירח אלול שנת ארבעה אלפים ושמונה מאות ושתים ושבעים שנה לבריה וכו׳ « Cet ouvrage a été terminé avec l'aide du Tout-Puissant le 1er Elloul 4872 de la création, etc. ». Cela ferait le 25 août 1112. Mais si cette date ne se rapportait qu'à la copie, l'ouvrage serait encore plus ancien. J'ai déjà publié quelques passages de cet ouvrage [5], l'un entre autres où est exposé ce qui suit : Les Caraïtes affirment qu'ils n'ont tous qu'*une* loi écrite, qui

marge d'un ms. d'Oxford (Cat. Neub. 316), d'où Neubauer l'a publié (*Notice sur la lexicogr. hébr.*, p. 184-185). Mais il y est dit, au début, קאל בן גנאח ז"ל, et comme rien de semblable ne se trouve dans les ouvrages connus d'Ibn Djanâh, Neubauer croyait que ce passage se trouvait peut-être dans un ouvrage perdu de cet auteur, כתאב אלתשויר. Mais ainsi qu'Israelsohn l'a prouvé, *l. c.*, le glossateur du ms. d'Oxford a pu simplement tirer ces mots d'Ibn Balâm.

[1] Cf. Kimhi, *ad l.* De même dans le העשר ס׳ de Jacob b. Ruben, *ad l.* : אל ההרים לא אכל, ישוב על הזבחים אשר היו מזבחים על ראשי ההרים ויאכלו אותם.

[2] Voir sur ce Caraïte, *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 203 sqq.

[3] Et pourtant il doit rester auprès d'elle une année entière et la « réjouir ».

[4] Ibn Balâm emploie souvent l'expression והדא הדיאן, quand il repousse une opinion étrangère, cf. Fuchs, *Stud. über ibn Bal'âm*, I, p. 28-29.

[5] *J. Q. R.*, VIII, p. 700.

est leur canon, et qu'ils rejettent pour cette raison toute interprétation orale, basée sur la tradition. Cependant ils professent différentes théories contradictoires et il en est ainsi depuis Anan jusqu'à Benjamin al-Nahawendi, jusqu'à Mâlik al-Ramli [1], et ainsi de suite jusqu'à Abou Hâtim al-Rahbi [2] et Israël b. Daniel al-Ramli (contemporains de l'auteur).

Plus intéressant est un passage détaillé sur Anan, où il dit que celui-ci a contredit le plus souvent les rabbins et qu'il a quelquefois été d'accord avec eux. Parmi ses successeurs les uns le contredisent sur cinq points, les autres le suivent ; il n'est donc pas une autorité reconnue par tous les Caraïtes. Ces cinq points commencent tous par un מ ; ce sont : Impureté contractée par le contact d'un cadavre (מת), circoncision (מילה), lois concernant les fêtes (מועד), énuquage des oiseaux (מליקה) et prescriptions touchant les lépreux (מצורע) [3]. L'auteur expose ensuite successivement chacun de ces points.

a) מת. Anan enseignait, à l'exemple des rabbins, que pendant la dispersion l'impureté par le contact d'un cadavre n'a aucun effet. Nous savons par Qirqisâni, IXe section, ch. x, qu'Anan a enseigné cette théorie en se fondant sur une analogie des mots [4] : פאמא ענן פאנה אעתמל עלי הדא אלבאב (אי עלי גזרה שוה) וגעלה דלילא עלי אסקאט טמא מת פי הדא אלעצר ודלך. אנה קאל אן אלכתאב קאל זאת התורה לעולה ולמנחה וקאל זאת התורה לכל נגע הצרעת וקאל זאת התורה אדם כי ימות באהל קאל פלמא כאנת אלקראבין אלתי קיל פיהא זאת התורה סאקטה פי אלגאליה כאן טמא מת אלדי קיל פיה מתל הדא סאקט איצא אלך. Qirqisâni, avec d'autres Caraïtes, contredit cette opinion.

b) מילה. Anan enseignait que la circoncision doit se faire avec des ciseaux et il s'appuyait sur Jos., v, 2, d'où il résulte qu'il faut se servir d'un instrument consistant en deux lames posées l'une sur l'autre, c'est-à-dire des ciseaux. Mais son opinion n'a été suivie que par un petit nombre de partisans. Anan dit, en effet, dans son *Livre des Préceptes* [5] : חרבות תרין דאתו להון כי הדאדי צורים דצירי על הדאדי והיינו שקיל טופרי וכו', et presque tous les auteurs caraïtes le contredisent [6].

[1] Sur ce sectaire, voir Qirqisâni, p. 285, l. 13, et p. 315, l. 22. Harkavy a trouvé sur lui des renseignements inédits, qu'il a publiés dans le *Woskhod*, janvier 1900, p. 79-80.

[2] Le texte dit : אלי אבי חאתם אלרהבי, et le dernier mot doit être corrigé en אלרחבי et non en אלדהבי, comme je l'ai cru d'abord ; voir Steinschneider, *J.Q.R.*, XI, p. 611.

[3] L'auteur semble n'avoir mentionné que ces cinq points, parce qu'ils commencent tous par un מ, mais il va de soi qu'il savait que les divergences entre Anan et ses disciples étaient infiniment plus nombreuses.

[4] Voir *Steinschneider-Festschrift*, p. 208. Cf. aussi Ire section, ch. XIII (p. 313, l. 19) : ואסקט (אי ענן) אלטמא מן אלמת פי הדא אלעצר אלך. Cf. aussi notes 5-6 *infra*, p. 197.

[5] Publié dans *Otscherki*, p. 45, note 6.

[6] Sur ce point, cf. encore Qirqisâni, *l. c.*, l. 1 ; *Eschkol*, Alphab. 301 ע ; *Gan Eden*, ענין מילה, ch. IV (fol. 162 *b*) ; *Adéreth*, סדר המילה, ch. IV.

c) מועד. Comme on sait, et ainsi que nous l'avons exposé très en détail au § V, *C*, Anan enseignait que, lorsque le 15 Nissan tombait un samedi, on remettait le sacrifice pascal à un autre jour. Le même cas se présente aussi pour la circoncision. Quand le huitième jour après la naissance d'un enfant tombe un samedi, la circoncision se fait après le coucher du soleil, c'est-à-dire à l'issue du sabbat, afin que la circoncision seule, mais non toutes les cérémonies accessoires, soit terminée le samedi. C'est ce que dit Anan dans son *Livre des Préceptes*[1] : וכד מתרמי יום שמיני דמילה בשבת לא מהלינן ליה בשבת דכתיב במילה וביום השמיני ימול בשר ערלתו וכתיב האתם וביום השמיני יקח לו שתי תורים וג' ועשה אותם הכהן אחד חטאת [והאחד עולה] מא תהיא (מה ההיא .l) עולה דכתיב בה וביום השמיני לא מסקינן לה בשבת אף מילה דכתיב בה וביום השמיני לא מהלינן ליה בשבת... אילא כד מתרמי יום שמיני דמילה דקטן או יום חד עשר דמילה דגדול [2] בשבת מהלינן ליה בתר דערבא שמשא דשבת מקמי דנפיל הברא וכו'. Mais, ici encore, presque tous les Caraïtes rejettent l'opinion d'Anan[3].

d) מליקה. D'après Anan, cette opération de l'énuquage, qui doit se faire, non avec l'ongle, comme l'enseignent les rabbins, mais avec un couteau, est de rigueur pour tous les oiseaux, et non pas seulement pour ceux qui sont offerts en sacrifice[4]. Mais, ici également, les opinions des Caraïtes divergent beaucoup. Benjamin al-Nahwendi croyait, par exemple, que la מליקה n'a lieu que pour les sacrifices et que dans les autres cas on peut employer aussi bien מליקה que שחיטה[5]. D'après Daniel al-Qoumisi, la מליקה ne serait que pour les sacrifices et elle consistait en ce que le prêtre, après avoir égorgé

[1] Publié dans le *Woskhod*, févr. 1898, p. 17, note 1. A la fin de ce passage, Anan parle du בין הערבים, qui appartient aux deux jours (voir *supra*, p. 177). Si donc la circoncision se fait au crépuscule, elle est encore terminée pendant le huitième jour et tous les accessoires peuvent être faits régulièrement le dimanche.

[2] Chose curieuse, Anan a prescrit de ne circoncire un adulte que le 11 du mois, voir Qirqisâni, I, 13 (p. 313, l. 5) : וארגב (אי ענן) כתאנה אלבאלג פי יום אחד עשר פי אלשהר דון סאיר איאם אלשהור. N'aurait-il pas eu comme un vague souvenir de la *Mischna Sabbat*, XIX, 5 (où toutefois le plus grand nombre est 12) ?

[3] Tels Yéfet dans son Commentaire manuscrit sur Gen., XVII, 12; Lévi b. Yéfet (chez Pinsker, 90); Hadassi, Alphab. 147 מ et 301 ע; *Gan Eden*, ענין שבת, ch. XVI (fol. 33 *d*); *Adereth*, ענין שבת, ch. V. Cf. aussi Geiger, *Z.D.M.G.*, XX, p. 529 (= *Nachg. Schriften*, III, 285).

[4] Voir *Gan Eden*, ענין שחיטה, ch. XII (fol. 90 *a*) : ...בענין המליקה... נחלקו חכמי הקראים... הדעת האחרת היא דעת ר' ענן נ"ע אומר כי אין הבדל בין מה שתעשה במקדש ובין חוץ מן המקדש [אבל הכל ?] הוא במליקה וכו'. De même *Adéreth*, ענין שחיטה, ch. VI. C'est à cela que songe Schahrastâni, *l. c.*, quand il dit en parlant des Ananiya : וידבחון אן אלחיו אלי אלקפא.

[5] Qirqisâni, I, 14 (p. 514, l. 15) : וכדלך כאן ירי (אי בנימין) אן דכאה אלטיר באלשחיטה ואלמליקה גמיעא, de même *Gan Eden*, *l. c.* (passage d'après lequel il faut rectifier *Adéreth*, *l. c.*).

l'oiseau, lui ôtait de plus la tête par derrière[1]. D'autres croyaient que la מליקה et la שחיטה sont synonymes. Mais la plupart des Caraïtes soutiennent que la 1re opération est prescrite pour les offrandes et la seconde pour les autres cas. Saadia combat précisément les théories d'Anan sur ce sujet[2].

e) מצורע. Ici encore, Anan suivait les rabbins et enseignait que les prescriptions au sujet des lépreux ne sont pas en vigueur maintenant. En effet, comme on ne peut pas exécuter suffisamment le commandement de Lév., XIII, 12, le lépreux ne peut être déclaré ni pur ni impur. Pour ce cas aussi, certains Caraïtes sont d'accord avec Anan, d'autres en désacord[3].

Voici maintenant le texte même du manuscrit :

ואמא ענן פאנה כאלף אלרבאניה פי כתיר וואלפהם[4] פי בעץ ואמא
אלמתעקבין פמנהם מן כאלף [fol. 1 *b*] ענן פי ה מעאני ומנהם מן
ואלפה פי בעצהא ועלאמתהא ה מימאת והי מת מילה מועד מליקה
מצורע ושרח דלך אנה קאל עלי קול אלרבאניה אין טומאה למת
מן אלתורה[5] קד קאל כי מי נדה לא זרק ע טמא יהיה עוד טמ בו[6]
פכאלפוה הם עלי מטאבקתה ללרבאנין עלי דלך תם אפתרקו בעד דלך
לקדר[7] אהואיהם ואכתלאף ראיהם ומבלג עקולהם ואלמסלה אלב
מילה קאל ענן פי אלכתאן אן לא יגוז אלא במקץ וחגתה פי דלך מן
עשה לך חרבות צו' וטן אן אלכתאן לא יגוז אלא בסכינין מרכבין
והו אלמקץ ולם יפכר פי אן חרבות צורים סכאכין חאדה מן אף
תשיב צור חרבו ליכתן בהא אמה עטימה[8] וסהל עליה אן יבתדע
בראיה וטנה מא לם יגדה סאבקא פי אסלאפה ולא [fol. 2 *a*] סמעה
פי שי ממא תשא גדופיה (?) פאטאע בעצהם ענן פי דלך וכאלפה
אכתרהם ואלמסלה אלג מועד קאל ענן אן אדא וקע פסח יום יד
(l. טו) פי יום אלסבת לם יחל דבח אלפסח פיה ויגב תאכירה אלי יום
אלאחד וכדלך קאל פי תאכיר כתאנה אלמולוד יום אלסבת אלי
קריב כרוג אלסבת פמנהם מן כאלפה ומנהם מן ואלפה ואלמסלה

[1] Qirqisâni, I, 18 (p. 316, l. 27) : וזעם (אי דניאל) אן קול אלכתאב ומלק את ראשו הו פעל יקע בעד אלדביחה. Voir aussi le Dictionnaire de David b. Abraham al-Fâsi, *s. v.* מל (chez Pinsker, p. קכז).

[2] Voir Pinsker, p. 73. Cf. aussi Wreschner, *Samarit. Traditionen*, p. 47 sqq.

[3] Par exemple, Daniel al Qumisi, *l. c.*, l. 24 : ואוגב אלטמא פי הדא אלעצר מן אלאברץ. Cf. aussi *Gan Eden*, fol. 119 *a*.

[4] Ms. ואלפהם.

[5] C'est-à-dire אין טומאה למת בזמן הזה.

[6] Nombr., XIX, 13 ; et comme on ne peut pas pratiquer suffisamment cette prescription, les impuretés qui en dépendent ne peuvent pas avoir de valeur. Voir aussi les paroles de Lévi b. Yéfet (chez Pinsker, p. לז) : וכן יתחייב עליהם שלא יטמא מן ישראל שהם על דת ענן יר"א מפני כי הם ממרים בטומאת מת, et *Gan Eden*, fol. 127 *a* : ... מהם אומרים שאין טמאת מת בגלות והם בעלי דת ענן נ"ע מפני שטהורת טמא מת תלויה באפר הפרה כמו שאמר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר ובזמן שיש אפר הפרה אז תהיה טמאת מת וכו' הפרה.

[7] Ms. קדר.

[8] Ms. עצימה.

אלד מליקה קאל ענן ידבה פרך אלחמאם מן אלקפא לקו׳ אלתורה
ממול ערפו ואנמא אכתרם (?)הדא אלראי מן מנאטרה [1] כאנת דאירה
בין אלחכמ׳ פי אלתלמוד פקצא בהם קצידה פאטאעה פי דלך בעץ
אלקראיין וכאלפה בעצהם ואלמסלה אלה מצורע קאל ענן פיה
בקול אלחכמים מן אלרבונין עלי אצל קול אלתורה לכל מראה עיני
הכהן וכל צרעת ליס ינטרהא אלכהן ליס נטמיהא [fol. 2 b] ולא נטהרהא
פמן אלקראיין מן אטאע הדא ומנהם מן עצאה :

9) Le *Mahzor Vitry* contient aussi, on le sait, un commentaire des Pirkè Abot, sur lequel on a déjà beaucoup écrit. Ce commentaire est une compilation et a été écrit dans l'entourage de l'école de Raschi, dans le nord de la France, dans la première moitié du XIIe siècle[2]. Le peu qui s'y rapporte au Caraïsme et à son fondateur se trouve sur I, 3[3] : ...אלא על מנת שלא לקבל פרס, ומתוך דבר זה פקרו המינין כדמפורש בברייתא שהיו יושבין לפניו שני תלמידים צדוק ובייתוס וכששמעו כך פרשו והלכו להם ונעשו אומה לעצמן שלא לשמוע עוד דברי חכמים מפני שכל דבריהם הבל וריק וכי למדה אדם יגיע לריק ועמל לרוח אם אינו נוטל שכר על המצות כסבורים הם שכן אומה אנטיגנוס שאין שכר לצדיקים ועמד ענן ירקב שמו וזכרו אחד מן התלמידים מבני פריצי עמנו וכתב להם ספר גזרות חקק און עון גיליון ומכתב עמל חקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם [ועל] שמם נקראו תלמידי צדוקין ובייתוסין וכו׳. Ce passage semble signifier qu'Anan a vécu au temps de Sadoc et de Boethos !

10. *Moïse ibn Ezra* (vers 1070-1139) combat souvent Anan dans ses écrits. Il dit dans sa Poétique כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה (Ms. Bodl., fol. 108)[4] : ...ואעלם אן קד גלט אלנאס קדימא פי אלקיאס ומנה דכלת אלשבה אלקביחה פי אלשראיע והנא סקט ענן ושיעתה... וקד רד עליהם רב סעדאל פי כתיר מן תואליפה אלך « Sache que les gens ont jadis erré au sujet [de l'emploi] de l'analogie et qu'il en est résulté des doutes fâcheux touchant les commandements. C'est dans cette erreur que tombèrent aussi Anan et ses partisans... Saadia les a déjà réfutés dans quelques-uns de ses écrits. » Il cite de même Anan dans son écrit ערוגת הבושם, dont Harkavy a récemment trouvé des fragments de l'original arabe sous le titre : מקאלה אלחדיקה פי אלמגאז ואלחקיקה[5]. Il y est dit, entre autres choses[6] : ...ומיע מא לקית מנהם וטאלעת מן תואליפהם מא ראית מן תכלץ לה מדהב גור

[1] Ms. מנאצרה.

[2] Voir, en dernier lieu, Berliner, *Einleit. zum Machs. Vitry*, p. 184 sqq. ; Taylor, *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers*, p. 21-24. Le commentaire serait basé sur celui de Jacob b. Simson (voir sur lui Epstein, *Revue*, XXXV, p. 240 sqq. ; cf. *ib.*, p. 312).

[3] Ed. Hurwitz, p. 466 ; variantes dans כוכבי יצחק, XXVIII, 18, et chez Berliner, p. 188. Cf. aussi Rosin, רשב"ם, p. XVII, note 1.

[4] Cité par Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2166. Cf. *J.Q.R.*, X, p. 244, note 1 et *supra*, p. 37, n° 1.

[5] Citations de l'original arabe dans la *Monatsschrift*, XLIII, p. 133-136.

[6] Ce passage est publié en arabe dans les notes sur la traduction russe du VIe volume de Graetz, p. C, et traduit en hébreu, dans חדשים גם ישנים, VII, p. 33.

אלחירה̈ ואלמחך ואללגאגה̈ ואמא אעתקאדאתהם פי אלטאעה̈ ואלמציה̈ פאעתקאדאת צ̇עיפה סכ̇יפה̈ מפתרקה̈ גיר מתפקה̈ עלי מא הם עליה פי אכת̇ר אלשראיע מן תשת̇ית̇ אלארא ואפתראק אלאחואל אכ̇ד̇הם בראי שיכ̇הם ענן חי̇ת יקול חפשו באוריתא ואל תשענו על דעתי פמא קצדוא פי אלאנתהא אלי ראיה פהם כמן קיל ענהם כי מספר עריך היו אלהיך יהודה, c'est-à-dire que, tout en ayant rencontré quelques-uns des hérétiques et étudié leurs ouvrages, il n'a trouvé chez aucun d'eux une opinion claire et exempte d'erreurs. Même leurs opinions sur l'obéissance et la désobéissance à Dieu sont fausses et contradictoires, de même que leurs avis sont partagés sur la plupart des lois. C'est une conséquence de leur fidèle attachement au principe d'Anan : « Étudiez l'Écriture et ne vous rapportez pas à mon opinion [1] », et c'est pourquoi on peut leur appliquer ces mots : « Tes dieux, ô Juda, sont aussi nombreux que tes villes ! » (Jér., II, 28).

11. *Yehouda Halévi* (vers 1085-1145) s'est imposé, comme on sait, dans son *Kouzari*, le devoir de défendre la tradition contre les Caraïtes, et c'est le sujet qu'il traite dans la IIIe partie, § 22 et suiv. Le roi des Khazares commence par déclarer que les opinions des Caraïtes lui ont semblé plus vraisemblables, parce qu'elles sont plus conformes à la lettre de l'Écriture, mais le Haber le ramène entièrement à la tradition. Au § 38 le roi avoue déjà que les Caraïtes, en rejetant la tradition, suivent nécessairement chacun une autre doctrine. S'ils tombent d'accord sur une loi quelconque, c'est qu'ils l'ont reçue par tradition et l'on peut leur demander logiquement : Comment vous en tenez-vous justement à cette explication, puisque la raison, à laquelle vous vous en remettez uniquement, permet encore d'autres explications? S'ils disent : C'était l'enseignement d'Anan, ou de Benjamin al-Nahawendi, ou de Saül, fils d'Anan, nous aimons mieux suivre la tradition de ceux qui sont plus anciens qu'eux, à savoir les sages du Talmud, qui d'ailleurs sont en majorité, etc. Les derniers mots sont dans l'original [2] : ... פאן קאלוא אן הכד̇א כאן יעתקד ענן או בנימין או שאול או גירהם לזמתהם חג̇ה̈ אלתקליד למן הו אקדם ואולי באלתקליד אעני אלחכמים אלך̇.

12. *Abraham ibn Daud* nous a conservé, dans sa Chronique, ספר הקבלה (composée en 1161), les plus précieux renseignements sur Anan et son apparition. On sait que la Chronique tout entière a été écrite dans le but d'établir contre les Caraïtes que la chaîne de la tradition est ininterrompue, et c'est pourquoi Abraham ibn Daud y parle souvent des hérétiques (מינים). Le principal passage, dont il a été question plus haut, est le suivant [3] : ... ובימיו (בימי ר׳ יהודאי) היה ענן ושאול בנו שם רשעים ירקב וענן זה מבית דוד היה ותלמיד חכם

[1] Harkavy suppose que Moïse ibn Ezra a connu ces paroles d'Anan par le Commentaire de Yéfet sur Zach., v, 8 ; voir *supra*, t. XLIV, p. 180.

[2] Ed. Hirschfeld, p. 186. Voir *supra*, t. XLIV, p. 183, note 4.

[3] Ed. Neubauer, p. 63. Voir *supra*, t. XLIV, p. 167, note 1, et p. 169, note 6.

היה בתחלה והכירו בו שמץ פיסול ומפני זה לא נסמך לגאון וגם לא סייעוהו מן השמים להיות ראש גלות ומפני קנאה ושינא שהיתה בלבו העלה שירטון ועמד להדיח ולהסיח את ישראל מעל קבלת חכמים מפי הנביאים מפי עדים כשרים כמו שסדרנו בספר זה ונעשה זקן ממרא על פי בית דין לבלתי שמוע אל השופטים והוא חבר ספרים והעמיד תלמידים ובדה מלבו חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהן כי אחר חרבן הבית נתדלדלו הצדוקים (נ"א נדלדלו המינים) עד שעמד ענן וחזקם ... כלם עדים נאמנים מפי עדים. Ailleurs, il dit[1] : נאמנים שלא פסקה הקבלה ושלשלת הקדושה שלה ואלו במינים אין אתה מוצא כן שהרי ענן הרשע ושאול בנו שם רשעים ירקב תלמידיו של רב יהודאי זצוק"ל היו וחלקו עליו ועל קבלתו בלא שום טענה בעולם אלא מפני הקנאה שהיתה בהם וארנם יכולין לומר כך אנו מקובלים מפי פלוני ומפי פלוני ומפי הנביאים אלא שהם בודים מלבם נשמתם בגיהנם ישחקו עצמותיהם וכו'. En outre, il cite encore Anan à deux reprises et chaque fois avec Qirqisâni. Dans le premier passage[2], il parle du prodige dont Dieu gratifia Israël par l'entremise de Simon le Juste au sujet d'Alexandre le Grand et à ce propos il remarque triomphalement : לא נעשה כן לא לענן ולא לקרקסאני ראשי המינות « Il n'arriva rien de semblable ni à Anan ni à Qirqisâni. » Dans l'autre passage[3], il parle de l'autorité dont jouissait R. Gamliel I auprès de tout Israël tant au dedans qu'au dehors de la Palestine, et il ajoute en se raillant : ואלו ללקרקסאני לא היו נשמעין כן ולא לענן.

13. *Abraham ibn Ezra* (1092-1167) utilise, comme on sait, assez souvent les exégètes caraïtes dans son Commentaire de la Bible[4] et il cite aussi Anan. C'est ainsi qu'il le mentionne dans la préface du commentaire sur le Pentateuque, avec Benjamin al-Nahawendi, Ben Maschiah et Yeschoua, comme étant les représentants de l'exégèse caraïte[5] : וזאת דרך הצדוקים כענן ובנימין ובן משיח וישועה וכן כל המכחיש וכל מין אשר בדברי מעתיקי הדת לא יאמין וכו'. Voici encore son explication d'Ex., XXXIV, 19[6] : וטעם בחריש ובקציר שהם עקר חיי האדם אמר ענן ימחה שמו כענן כי זה על משכב האשה ולא תכסהו בושה כי אם אמרנו כי ביד הגבר החריש הלא במלת קציר יחריש. Mais il mentionne, en outre, des interprétations d'Anan d'une façon anonyme. Ainsi sur Ex., XXIII, 19 (dans les deux recensions) : אמרו חסרי הדעת כי גדי מגזרת מגד, explication qui est mentionné par Qirqisâni, IVe section, chap. XXII (ms. Br. Mus. or. 2479,

[1] Ed. Neubauer, p. 78.

[2] *Ib.*, p. 51.

[3] *Ib.*, p. 54.

[4] Sur sa position vis-à-vis de l'exégèse caraïte, voir Bacher, *Abr. ibn Esra's Einleit. zu s. Pentat.-Comm.*, p. 40 sqq.

[5] Sur les mutilations de ces passages dans les éditions, v. Bacher, *o. c.*, p. 42, note 1.

[6] De même dans la préface de la large recension du commentaire du Pentat. (éd. Friedländer, p. 2). On trouvera une explication des paroles d'Ibn Ezra dans l'ouvrage אמונת חכמים de Abraham Hayyim Viterbo de Venise (imprimé dans טעם זקנים d'Eliézer Aschkenasi, fol. 37*b*).

fol. 58 *a*) comme étant d'Anan : וקד דהב ראס אלגאלות פי קול אלכתאב לא תבשל גדי בחלב אמו אלי אלבאטן ואלתאויל והו אנה אראד אן לא תוכר אואיל אלגלאת מן גיר אן תאתי בהא אלי בית אלהה וכא תדעהא חתי תנצג אי תבלג נעמא פי אלארץ אלך « Le chef de l'exil (c'est-à-dire Anan) a interprété le verset de l'Ex., XXIII, 19, au figuré, c'est-à-dire qu'il est ordonné ici : tu ne dois pas négliger d'apporter les commencements des prémices dans la maison de Dieu, mais tu ne les y apporteras pas avant qu'elles n'aient entièrement mûri dans la terre, etc.[1] ». Puis sur Lév., XI, 19 : הדוכיפת אמרו הצדוקים שהיא התרנגולת וכו'; c'est aussi l'opinion d'Anan d'après Jacob b. Ruben[2] : ור' ענן יר"א אסר את התרנגולת למען כי מצא שמו בלשון ארמית דוכיפתא וכמדומה לו כי היא דוכיפת. C'est peut-être encore le cas pour d'autres passages.

14. *Samuel ibn Djâmiʿ* florissait dans l'Afrique du Nord dans la seconde moitié du XIIe siècle, et il était l'ami d'Ibn Ezra. Nous avons vu plus haut[3] qu'il parle des Caraïtes avec une certaine animosité dans ses Règles de l'abatage, écrites en arabe. Dans la préface de ses Additions à l'Aroukh, il fait également allusion à Anan[4] : ובקום... שני זנבות [האודים] העשנים צדוק ובייתוס שני תלמידי רשע... קמו לנגדם בני קדושים הולכי ישרה נוחלי פלילה ויערכו אתם מלחמה... דור הולך ודור בא... וחשך ענן וערפל קדרותו הבא אחריהם תרבות אנשים חטאים גם הוא קם על בית מרעים והביא רע והוללות בלבות הכסילים... לא כאלה חלק יעקב ונחלת בני אלהים וכו'.

15. *Moïse b. Hasdaï Takou* (1re moitié du XIIIe siècle)[5] a eu sous les yeux des ouvrages caraïtes et, dans son כתב תמים, il donne sur Anan des renseignements curieux, qui ne sont pas autrement connus. C'est ainsi qu'il dit en un endroit[6] : וכבר שמענו מרבותינו כי ענן המין וחבריו היו כותבין דברי מינות ושקר וטומנים בקרקע ואח"כ היו מוציאין אותם ואומרים כך מצאנו בספרים הקדמונים וכו'. D'autre part, il dit ailleurs[7] : המעט לנו קצף ורגז בדברי המינין... תלמידי ישו אשר עושין מצות התורה משלים ובבני עמנו הקראים ההולכים בחשך לכפור בתורה שבעל פה על ידי חכמיהם הרשעים ענן ושאול ואבוסרי וחבריהם הטמאים, ענן המין שהיה אומר מי יתן שהיו כל חכמי ישראל בבטנו והיה נחתך בחרב והיו מתים הם

[1] Pour plus de détails sur la littérature du sujet, voir *Monatsschrift*, XLI, p. 208.

[2] Chez Pinsker, p. 84.

[3] Voir *supra*, p. 170, note 3.

[4] Ed. Buber (dans le vol. du Jubilé de Graetz, עטרת צבי), p. 13. Cf. aussi Pinsker, p. יג et 155.

[5] Voir sur cet auteur, entre autres, Zunz, *Litteraturgesch. d. synag. Poesie*, 315; Graetz, *Geschichte*, VII, 2e éd., p. 168 ; Kirchheim dans l'Introd. du כתב תמים, édité par lui dans le אוצר נחמד, III, p. 54 sqq. ; Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, II, p. 58 ; Kaufmann, *Monatsschr.*, XXXI, 410, etc. Je ne crois guère que תקו désigne « Tachau » en Bohême. En tout cas, l'ouvrage singulier de Takou mérite qu'on l'étudie encore plus à fond et qu'on en recherche les sources.

[6] אוצר נחמד, III, 62.

[7] *Ib.*, p. 64.

והוא וכו׳. Harkavy [1] remarque à ce propos : *Si non e vero, e bene trovato!*

16. *Menahem Meïri* de Perpignan (mort en 1306 [2]) a fait précéder son Comment. du Traité Abot d'un abrégé de l'Histoire de la tradition juive. Sur la période des Gueonim Mâri ha-Kohen et Çémah, il dit, entre autres choses [3] : ובימיהם יצאו שני מינים בעולם ענן ושמואל (l. ושאול) וחברו ספרים כנגד התלמוד והטעו הרבה בני אדם עד שהוכר טעותם וכלה ענן וילך ושמואל (l. ושאול) ירד שאול ולא יעלה. Cette paraphrase du verset de Job, VII, 9, est encore aujourd'hui dans la bouche du peuple et elle est ordinairement attribuée à Abraham ibn Ezra, bien qu'elle ne se trouve pas chez cet auteur.

17. *Isaac de Lattes* a composé, en 1372, un Abrégé semblable à celui de Meïri, qu'il a copié presque textuellement. Cet Abrégé, intitulé שערי ציון [4], a été édité deux fois : par Gross (dans אוצר טוב, 1877, p. 054 sqq.) et par Buber (Jaroslau, 1885). On y retrouve le renseignement sur Anan et Saül, textuellement comme dans Meïri [5].

18. *Joseph ibn Çaddik* d'Arevalo, en Espagne, a donné à la fin de son זכר צדיק, au 50e chap., une courte Chronique qui va de la création du monde à l'année 1467 ; il y a fortement utilisé Abraham ibn Daud. Il lui a emprunté ce que celui-ci avait dit d'Anan, mais en y ajoutant de son chef l'année 760 comme date de son apparition, par caprice ou par suite d'une fausse combinaison [6] : בימי רב יהודאי גאון ז״ל היה ענן ושאול שם רשעים ירקב וענן זה מבית דוד היה והכירו בו שמץ פסול מפני כן לא נסמך גאון ועמד להסית ולהדיח את ישראל מעל קבלת החכמים ונעשה זקן ממרא על פי ב״ד שנת ד׳ אלפים ת׳ק׳ב׳ (l. ת׳ק׳כ׳). Mais nous avons vu plus haut que l'apparition d'Anan ne peut pas être fixée antérieurement à 763 et peut-être 767.

19. *Saadia ibn Danân* (seconde moitié du XVe siècle) [7] mentionne Anan dans son Abrégé de l'Histoire de la tradition juive (מאמר על סדר הדורות) [8] : ...ואחריו רב יהודאי ... ובימיו יצא ענן הרשע למינות והכם גדול היה ומזרע בית דוד ונזרקה בו מינות ויצא לתרבות רעה. Il va sans dire qu'il s'est, lui aussi, inspiré d'Abraham ibn Daud.

20. *Abraham Zaccouto*, dans son *Youhasin* (composé en 1505), a emprunté, comme il le dit lui-même, son IIIe chapitre, qui traite des Gueonim, à Abraham ibn Daud. Il répète textuellement cet auteur

[1] *Otscherki*, p. 35.

[2] Voir, sur cet auteur et son œuvre, *Hist. littér. de la France*, t. XXVII, p. 541.

[3] Éd. Stern (Vienne, 1854), fol. 16*b*. Cf. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, p. 224.

[4] Sur ce titre, voir, en dernier lieu, Steinschneider dans *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, II, p. 159, note 1.

[5] Éd. Gross, p. 069 ; éd. Buber, p. 32. Cf. Neubauer, *l. c.*, p. 233. Au lieu de ולא יעלה, il y est dit, à la fin, ומי יעלה.

[6] Neubauer, *l. c.*, I, p. 92.

[7] Voir sur lui, en dernier lieu, Bacher, *Revue*, t. XLI, 268, qui cite aussi une monographie en hongrois (voir *Z. f. H. B.*, IV, p. 170).

[8] חמדה גנוזה, éd. Edelmann, fol. 27*a*.

dans ce qu'il dit d'Anan, et ajoute ces mots : וההוכחים אחרי הקבלה נקראו רבנים ועל כן נהגו לקרות לכל אחד מישראל רבני אע"פ שיהיה עם הארץ[1].

On voit que la moisson est très légère. Je ne doute pas que je n'aie omis certaines données et que d'autres ne doivent être mises au jour ; toutefois je ne crois pas que la physionomie d'Anan dans la littérature rabbinique doive beaucoup changer. Si l'on songe qu'Anan, comme j'en ai fait déjà la remarque, n'est pas cité bien souvent dans la littérature caraïte elle-même, on ne s'étonnera pas de la place encore plus petite qu'il occupe chez les auteurs rabbiniques.

SAMUEL POZNANSKI.

[1] Zaccouto pourrait avoir pris cette addition au מגן אבות de Simon Duran, sur Abot, II, 1. — J'ai jugé inutile d'énumérer les Chroniques postérieures qui ont également emprunté à Abr. ibn Daud leurs renseignements sur Anan (par exemple le צמח דוד *sub anno* 755 ; קורא הדורות, éd. Berlin, fol. 3 *b* ; סדר הדורות, éd. Varsovie, I, 178 *b*).

LES « DINIM » DE R. PÉREÇ

(SUITE ET FIN [1])

III. Intégrité et caractère littéraire des « Dinim ».

Mais les *Dinim*, sous leur forme présente, sont-ils complets? Cette question, dans l'état actuel de nos connaissances, doit être résolue affirmativement.

Nous ne connaissons, jusqu'à présent au moins, aucune citation de cet écrit qui ne se retrouve dans notre texte; de tous les passages qui s'y rapportent, il n'y en a aucun qui prouve l'existence d'un ouvrage plus étendu. A la vérité, on a attribué à R. Péreç la composition d'un traité rituel plus considérable et on n'a regardé les *Dinim* que comme un des nombreux titres sous lesquels cette œuvre est citée [2]. Mais de tous les éléments dont la réunion pourrait justifier l'hypothèse d'un grand ouvrage rituel de R. Péreç, il n'en est pas de décisif; de toute façon, on ne peut s'appuyer pour l'admettre sur le caractère fragmentaire de nos *Dinim*. Au contraire, l'examen des citations qu'on allègue montre qu'elles n'appartiennent pas au domaine qui nous occupe.

Les preuves les plus concluantes se trouveraient encore dans le *Kolbo*, où certaines règles, à la fin, sont prises dans les ouvrages rituels de R. Péreç.

Le § 142, qui est intitulé : דינין מה"ר פרץ שאלות ותשובות « consultations sur le droit matrimonial [3] », constitue un genre littéraire tout à fait différent de celui de notre ouvrage.

Ibid., le § 144 contient, sous le titre de פסוקי לקוטות מהר"ם, des décisions de droit civil, dont la forme et l'ordonnance offrent de

[1] Voir *Revue*, p. 99.
[2] Cf. surtout Gross, *Gallia*, p. 569.
[3] Elles sont également mentionnées dans le *Semak* de Zurich; cf. Zunz, *Ritus*, 214.

très grandes analogies avec les *Dinim*. Aussi aurait-on réellement peine à comprendre pourquoi elles n'auraient pas été admises dans notre recueil; on ne pourrait pas soutenir que le droit civil en a été exclu, puisqu'il s'y trouve des *dinim* sur *Baba Mecia*. D'autre part, il faut remarquer que le אבי הספר הזה, cité immédiatement au début, peut se trouver, à la rigueur, dans des *gloses*, comme dans les הג' מימוניות, הג' סמ"ק etc., mais qu'il n'a aucune raison de figurer dans un ouvrage indépendant. La difficulté a été diminuée par le premier possesseur de notre manuscrit, qui a ajouté au *Semak*, 246, p. 186 *b*, une longue note marginale qui reproduit intégralement le passage en question, mais en l'intitulant פסקים לקוטין ממנהל. C'est donc par suite de l'erreur d'un copiste ou d'un typographe que le passage a été attribué, dans *Kolbo*, 144, à R. Péreç [1]; en réalité, il est emprunté, comme le n° 143, au *Menahel* de R. Isaac d'Ourville [2].

Enfin, *Kolbo*, 146 : דיני מקוה מס' המצות מהרב רבנו פרץ, n'est pas autre chose que la fin du *Semak*.

On pourrait trouver un autre argument dans les סדר הגט et דיני חליצה recueillis dans le *Semak*, 184 et 185. Tandis que le manuscrit dont je me sers n'en cite rien, ces règles se trouvent, séparées, en beaucoup d'endroits. C'est ainsi que le ms. de Rome, *Vitt. Eman. VII, 1*, contient des דינים וטופס הגט avec des notes de R. Péreç [3]; le ms. de la Bodl., 876, f° 195, des ה' גיטין להר"ף, et 199 des ה' החליצה, 878, *ib.*, *in fine* : אחל דיני חליצה מרפא עה; enfin, Bodl., 822 [4], une שיטת ר' פרץ גט. Nous devrions attacher d'autant plus d'importance à cette dernière indication, que les éditions du *Semak*, *l. c.*, donnent également la *Schita* comme source. Mais *Schita*, d'après toutes les règles du langage, ne désigne pas autre chose que des *Tossafot* [5]. Aussi est-il vraisemblable que les règles

[1] Ce titre se trouve déjà dans la première édition du Kolbo, en caractères carrés (*sine anno et loco*, mais probablement de Naples).

[2] Cf. Gross, *Gallia*, p. 27. Cette circonstance jetterait un jour nouveau sur le caractère du *Menahel*. Je me réserve de parler ailleurs des fragments que je connais de cet ouvrage.

[3] Cat. de Capua, p. 42.

[4] Cat. de Neubauer.

[5] S'il en fallait une preuve, nous renverrions aux nombreuses citations de la *Schita* de R. Yehouda Sir Léon, de R. Baruch, de R. Yehiel, dans le *Semak*, qui toutes, se rapportent à des Tossafot. Pour ôter tous les doutes, nous dirons qu'on trouve aussi תוס' שיטה (*Hag. Semak*, sur 151, p. 50*a*), tandis que le ספר de R. Baruch se rapporte au ס' התרומה. — Menahem (b. Aron) b. Zérah nous rapporte qu'il a principalement étudié שטת ר' פרץ, et il entend par là les *Tossafot* mentionnés un peu auparavant (צדה לדרך, éd. Sabbionetta, 16 *a*). Il est à peine besoin de faire remarquer que la שטה מקובצת tire son nom de ce qu'elle a réuni les éclaircissements des Tossafistes sur le Talmud. Tous les passages cités par Gross (*Gallia*, 739) dans l'Index, *s. v.* שיטה, expliquent ce mot comme un équivalent de

sur גט et חליצה étaient des traités supplémentaires qui se rattachaient aux *Tossafot* de R. Péreç, tout comme on en trouve dans les œuvres d'Ascheri. Le titre נוסח והל' גיטין מפרישת מהר' פרץ, dans le ms. Merzbacher [1], est bien fait pour confirmer cette hypothèse; mais, en tout cas, ces règles ne font pas partie des *Dinim*.

En partant de cette signification constante du mot « schita », nous avons également trouvé la source d'un certain nombre de passages du *Mordekhaï;* ainsi *Hag. Mord.* sur *Houllin,* 761, renvoient pour les citations de la שיטה aux תוספות mentionnés 759; de même, *ibid., Ab. Zara*, 839, aux *Tossafot* de R. Péreç, comme, en effet, nous les lisons encore presque dans les mêmes termes dans les éditions du Talmud, p. 43*a*.

Nous trouvons aussi dans *Mordekhaï* des citations du *Yesod* de R. Péreç; mais il est facile d'identifier encore cette désignation, car ce qui en est reproduit dans *Houllin*, 613, et *Hag.*, 737, se retrouve textuellement dans *Hag. Semak*, 201 (92 *b*); *Mord.*, *ibid.*, 679, dans *Semak*, 213 (102 *a*). L'accord n'est pas aussi grand entre *Mordekhaï Abod. Zara*, fin, et *Hag. Semak*, 194 (78 *b*), mais le texte n'a pas plus de conformité même avec les *Dinim* 206 et 207, qu'avec le texte de la glose rectifié d'après le ms. ou la citation de *Orh. Hay.*, יו"ט, 77 (I, 89 *c*). Si nous pouvions rapprocher une fois la source du יסוד de la glose du *Semak*, il n'est pas trop hasardé de supposer que cette citation s'y trouverait également. Mais, quoi qu'il en soit, cela ne changerait rien à l'étendue des *Dinim*, d'autant plus que, dans *Mord.*, *ibid.*, 826, nous lisons : וכן כתב ה"ר פרץ בפסקיו. Ce passage pourrait, en tout cas, dériver de *Semak*, 223 *b ;* ce sujet est encore traité dans les *Dinim*, en un endroit dont nous parlons au chapitre suivant; mais, pour la teneur, nous ne la retrouvons nulle part ailleurs. Il est plus que probable que les *Pesakim* formaient un ouvrage distinct dont il s'est conservé un fragment dans le ms. Bodl., 2362 : הגהות ופסקי הר"ף ז"ל sur *Eroubin* et *Pesahim*, I-IV [2]. Il est difficile de porter un jugement sur ce texte sans le connaître davantage, mais, si nous devons nous en rapporter à un autre fragment [3], ces

Tossafot, c'est seulement p. 569 qu'il fait une tentative, repoussée par nous dans le texte, pour transformer la Schita en un traité rituel de R. Péreç. Cf. aussi Zunz, *Z. G.*, 44, et *Ritus*, 214.

[1] Cat. de Rabbinowicz, p. 4.

[2] Nos Dinim, eux aussi, ne vont que jusqu'au chap. IV; cf. Din 275, *supra*, p. 101.

[3] *Consultations* de R. Méir de Rothenbourg, éd. Berlin, p. 319, n° 755 : השואל ספר לפני הפסח או לפני ר"ה יכול לעכבו עד פסח או עד ר"ה כי סתם המלמדים מסיימים מה שלומד' באלו הזמנים בפסקי מרפ"א = מורי ר' פרץ ב"ר אליה'. C'est M. Abraham Epstein qui a eu l'extrême amabilité de me signaler ce passage.

Pesakim contenaient des décisions d'un caractère pratique qui étaient ramenées à la source talmudique et avaient quelque analogie avec les Réponses. Mais, dans ce cas, les *Pesakim* formeraient un vif contraste avec les *Dinim*, qui, au contraire, partant de la source talmudique, aboutissent à des décisions pratiques.

Les *Dinim* ont ce but, comme aussi le cadre et la méthode, en commun avec les *Tossafot*. Aussi bien dérivent-ils des *Tossafot* et peuvent-ils, à bon droit, être considérés comme des *Piské Tossafot* plus développés, ou même comme des *Tossafot* abrégés. Il n'est pas possible, sans se heurter à de grandes difficultés, de trouver des preuves pour ce point particulier, car nous n'avons pas, somme toute, de *Tossafot* imprimés de R. Péreç lui-même; dans la rédaction de ses élèves, il n'en existe que pour l'un des traités dont il est question ici. Néanmoins nous allons essayer de tirer des preuves de quelques passages.

Le 1er *din* sur *Baba Mecia*, nº 242, est ainsi conçu : דין שהמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטתו אומ' ר"ת דהלכה כלישנא בתרא דמתניתין מסייעא ליה וקשיא ללישנא קמא ובאזהרות הגיה רבינו תם זמן עשר כסף כי ילונו כמשפט בחצי ימיו יעזבנו. C'est exactement ce que nous lisons dans les *Tossafot* de *Makkot* (qui appartiennent à l'école de R. Péreç[1]), 3 *b*, *s. v.* איכא.

Le *din* 94, semblable à *Houllin*, 86 *b*, dit : דין שכיון שאמר הב לן וניבריך אסור למשתי פירוש אם לא בירך בורא פרי הגפן לפי שהסיח דעתו. Dans le passage parallèle de *Pesahim*, 103 *b*, le recueil *Mordekhaï* contient aussi les *Tossafot* de l'école de R. Péreç[2], et on y lit tout à fait la même chose : איתסר ליכו למישתי עד דברכיתו פ"ה עד דברכיתו ברכת המזון... ולא נראה מהאי דשמש... לכן נר' לי עד דברכיתו בפ"ה לפי שברכה שבירך כבר על היין לא פטרה השתא כיון דאמר הב לן וניבריך וכפר"ח ורב אלפס (éd. Riva, nº 305).

Din 246 : דין דאותם ספרים שהגוים גוזלים ליהודים ומוכרין לישראל אחר דיש להם להחזירם לבעלים הראשונים בדמיהם דאינם מייאשים מהם משום שיודעים שיבאו לסוף ליד הישראל וכל דבר שכופו לבא ליד הישראל לא מייאשי כדאמ' פרק [ב'] דבבא מציעא דישראל כרו ליה וישראל סכרו ליה וכולי, se rattache à *Bab. Mec.*, 24 *b* ; nous ne possédons pas imprimés les *Tossafot* de R. Péreç sur ce traité, mais R. Beçalel Aschkenazi, au zèle duquel nous devons la conservation de tant de restes précieux de la meilleure littérature des Tossafistes, nous a encore conservé cette règle dans *Schita Mekoubézet*, *ad. l.* (fº 58 *c*), en l'introduisant par ces mots כתבו בתוספו'. Si cette citation anonyme laisse quelque doute sur la paternité

[1] Zunz, *Z. G.*, 46.

[2] Renan, les *Rabbins français*, dans l'*Hist. litt. de la France*, XXVII, p. 450.

de R. Péreç, le passage qui suit immédiatement est d'autant plus démonstratif et décisif.

Le *din* 247 agite la question de savoir si le principe שתיקה כהודאה דמיא s'applique aussi à celui qui se tait, quand on lui demande si son vin est devenu יין נסך. Dans les *Tossafot* imprimés cette question est traitée *Kiddouschin*, 65 *b*, et c'est seulement grâce à *Semak*, 223 *fin*, que nous pouvons nous douter que le *din* se rattache aux premiers mots de *Bab. Mec.*, 37 *b* : שתיקה דהכא לאו כהודאה דמיא; mais le rapport ne devient évident que si nous nous reportons aux *Tossafot* de R. Péreç. Comparons, en effet, le texte des *Dinim* et le fragment de *Schita Mekoub.* :

Dinim, n° 247.	*Schit. Mekoub.*, 80 *b*.
דין דיש לפסוק דהא דאמרי' גבי יין נסך דאם אמ' אדם לחבירו נתנסך יין ושתק אפילו אין בידו לנסכו מהימן דשתיקה כהודאה דמיא ופי' ואם יכול לתלות שתיקתו לומ' לא שתקתי משום שהייתי מאמינו אלא משום דבר אחר דלא הויא השתיקה כהודאה דמיא אבל הרב ר' יעקב מקינון אומ' דאם היה מאמינו כל כך[1] אין מועיל מה שהוא מכחישו ועל זה נאמ' ויראת מאלהיך.	שתיקה דהכא לאו כהודאה דמיא דאמר... וכו' מכאן נרא' לפסוק גבי יין נסך דאם אמר אדם לישראל נתנסך יינך ושתיק אפילו אין בידו לנסך מהימן דשתיקה כהודאה דמיא ומכאן נר' שאם יש לתלות שתיקתו לפי שמחשב בלבו מה יענה דלאו כהודאה דמיא וכן כתוב בתו' שאנץ וז"ל... ואומר ה"ר יעקב מקינון דאם הוא מאמין בלבו שהוא אומר אמת דאין מועיל מה שמכחישו או מה שאומר איני יודע ועל זה נאמר ויראת מאלהיך תלמיד הר"ף ז"ל.

Aucun fragment ne pourrait nous montrer avec plus d'évidence les rapports qui unissent les *Dinim* et les *Tossafot* de R. Péreç.

Si la liaison de ces deux genres littéraires est prouvée, il est naturel que les *Dinim* sur *Aboda Zara* soient en étroite connexion avec les *Tossafot* de ce traité que nous avons encore et qui sont bien dans l'esprit de R. Péreç[2]. Entre 65 dinim, il n'en est pas un

[1] C. בלבו. — Cette question est ancienne, comme on voit par *Semak*, 223, *fin*.

[2] La rédaction définitive de nos *Tossafot* sur *A. Z.* appartient sans doute aux disciples de R. Péreç (Zunz, *Z. G.*, 41). Mais, comme Moïse de Coucy n'était pas, à ce que nous savons, parent de R. Péreç, les passages qui le nomment comme tel ne peuvent pas être de celui-ci ; ils sont textuellement empruntés à un autre recueil dont le nôtre se sert comme source. Il se peut que ce recueil soit celui de R. Samuel de Falaise (Gross, *Gallia*, 557). Mais cela ne ressort nullement de la mention de son commentaire sur le Piyyout א' הרוחות dans *Tossaf.*, 74 *b*, *s. v.* אמר רבא, car nous pouvons encore lire le commentaire de R. Samuel dans *Or Zaroua*, II, 116, et nous n'y retrouvons rien de ce qui est cité dans les *Tossafot*. Mais voici ce que nous pouvons affirmer avec certitude : nos *Tossafot* sont une rédaction abrégée

seul qui ne se retrouve dans les *Tossafot*, tandis que, comme le montrent les exemples donnés plus haut, ce n'est pas toujours le cas pour les autres traités ; bien au contraire, il est naturel que les *Dinim* diffèrent des *Tossafot* d'une autre école. Mais, pour *Aboda Zara*, la parenté porte le plus souvent, non seulement sur le fond, mais même sur la teneur du texte.

Une comparaison détaillée nous conduirait trop loin ; il nous suffira de nous en rapporter aux exemples tirés d'*Ab. Zar.* que nous avons déjà indiqués (cf. p. 104, 105). Partout où *Orhot Hayyim* cite les *Dinim* sur *Ab. Zara*, l'éditeur, qui ne connaissait pas la source des *Dinim*, a fait remarquer l'étroite parenté de ces citations avec les *Tossafot* correspondants. D'autre part, l'indication de ces passages parallèles nous autorise à porter ce jugement récapitulatif : *les Dinim extrails des Tossafot de R. Péreç se trouvent intégralement dans notre manuscrit*. Pourquoi on a extrait ceux-ci et non d'autres, c'est une énigme qui attend encore une réponse.

IV. L'auteur et d'autres rabbins cités dans les Dinim.

Toutefois, nous n'avons pas les *Dinim* dans leur forme primitive. Le *Kolbo* et *Orhot Hayyim* les ont utilisés dans celle que leur a donnée l'auteur; aussi lit-on dans *Orh. Hay.*, שבת, 142 (I 49 *a* = *Kolbo*, *ibid.*, p. 28 *a*) : והר"ף ז"ל כתב שאסור לשבור תיבה או

de ceux de R. Yehouda Sir Léon, qui avaient eux-mêmes pour base ceux de R. Elhanan (cf. Rabbinowicz, דקדוקי סופרים, vol. X, Intr., p. 8, où dans יסוד הרב ר' יהודה בר יצחק, il faut plutôt lire מפרישׁ au lieu de מברינא). Je dois l'indication de ces derniers passages à l'obligeance de mon vénéré maître, M. le rabbin Lewy, du Séminaire de Breslau. — C'est peut-être à cette rédaction abrégée des *Tossafot* que se rapporte aussi le passage de David Kochabi publié par Neubauer : ר' פרץ שקצר התוספות (*R. E. J.*, IX, 222). R. Elhanan est cité aussi comme auteur dans nos *Tossafot*, 35 *a*, *s. v.* מאי. D'ailleurs, les *Tossafot* sur *A. Z.* n'ont pas d'unité; on y cite, par exemple, 58 *b*, le *Or Zaroua*. Je me permets d'émettre l'hypothèse que les *Tossafot* de R. Baruch b. Isaac de Worms y ont été également recueillis textuellement : tous les spécialistes savent que R. Baruch y est fréquemment nommé. P. 12 *a*, *s. v.* כל, d'autre part, ne peut sûrement pas être de Yehouda Sir Léon, mais seulement d'un auteur qui cite מורי החסיד. Un grand nombre de rabbins de l'époque pouvaient être désignés par cette épithète honorifique, mais ni R. Yehiel de Paris, ni R. Menahem de Dreux, qu'on a voulu y voir, ne sont appelés החסיד tout court. Ce ne peut être que Samuel ha-Hassid, dont Baruch fut le disciple (cf. Epstein, dans *Monatsschr.*, XXXIX, p. 454 sq.). On voit par la comparaison avec *Hag. Ascheri*, *ad l.*, que l'opinion mentionnée dans les *Tossafot* est celle de R. Baruch. De plus, ce ne peut pas être un effet du hasard que les *Tossafot* citent précisément ici la מג"ס תרים de R. Nissim Gaon que R. Baruch a beaucoup utilisée ailleurs; cf. Rapoport, *Nissim*, 14, et Epstein, *ibid.*

פותחת כשאבד המפתח ז נהי דאין סתירה בכלים היינו דוקא כשהבנין גרוע אבל... והר יעקב מקינון אומ' שמותר להסיר היתדות שאחורי התיבה ואני חולק עליו. Notre manuscrit contient la rédaction d'un disciple; c'est pourquoi ce passage, dans *Dinim* n° 142, se termine ainsi : ומהר פרץ נ״ע חולק עליו. Mais il est visible que le remaniement n'a porté que sur l'insertion du nom du maître; le texte lui-même est resté intact, comme on le voit par les nombreuses concordances littérales que nous avons indiquées. Le changement de nom a été fait après la mort de R. Péreç, car, tandis que dans les gloses du *Semak* et dans les *Tossafot* qui émanent de son école les eulogies jointes à son nom sont alternativement celles des vivants et celles des morts, nous trouvons toujours dans les *Dinim* l'eulogie employée pour les défunts, נ״ע.

Les passages où R. Péreç est nommé sont les suivants :

1. 37 : כרישים ובצל' שרוצה לתת בקדירה של בשר... אבל מפי הר״ר נ״ע שאמ' בשם ה״ר יחי'... דדוקא צנון שחתכו בסכין הוא חריף כדקאמ' תלמודא ואנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמ'... [לא] אבל שאר, à quoi on peut comparer *Semak*, 213, *i. f.*; *Ascheri* sur *Abod. Zar.*, II, 38.

2. 84, cf. *supra*, p. 102 : ...ור' פרץ נ״ע דל״ד ו' שעות אלא כשהוא.[1]

3. 142, cf. le début du chapitre.

4. 216 : ומפי מורי שמעתי בשם ר' יחיא' נ״ע דאם יו״ט ביום א' וב' : cf. plus haut, p. 102; on remarque que dans *Hag. Semak*, 194 (80 *a*), on traite le cas contraire (celui où les fêtes tombent avant le sabbat).

5. 225 : דין שאומ' ר״י דמה שאסור להורות במקום רבו... וגם בעיר שהרב דר שם אומ' הרב ר' פרץ נ״ע כשיודע שהרב אינו מקפיד אין חששא דכל זה אינו אלא משום כבוד הרב ; sur cette question, cf. la discussion d'*Eroubin*, 62 *b*, et *Tossaf.*, *ibid.*

6. Nous pourrions encore citer le n° 230 : ומכאן מורינו אומר' דיש להתיר לישרא' הדר יחידי et tout le passage reproduit p. 107; mais מורינו se rapporte à des autorités plus anciennes et, en tout cas, est déjà employé pour R. Péreç lui-même.

Quant aux autres noms que les *Dinim* mentionnent, les rabbins les plus souvent cités sont précisément ceux qu'on retrouve fréquemment dans les autres ouvrages de R. Péreç. Comme quelques-uns de ces emprunts présentent un certain intérêt pour l'histoire littéraire, nous allons les indiquer ici d'après l'ordre alphabétique des auteurs.

Il va sans dire qu'on trouve dans les *Dinim* toutes les anciennes autorités considérables, Halakhot Guedolot et R. Hananel,

[1] Les mots : ור״מ סעודה אחר' היינו בה״מ dans *Semak*, 213 (101 *b*), sont une glose d'après le ms.

R. Guerschom et Alfasi. Raschi et ses descendants, R. Samuel b. Méir aussi bien que R. Jacob Tam et que R. Isaac l'Ancien, « les colonnes sur lesquelles repose l'édifice des Tossafot », sont mentionnés à chaque instant et il nous faudrait imprimer plus de la moitié de l'ouvrage, si nous voulions en extraire toutes les citations relatives à ces « maîtres » et à ces « lumières ». Nous nous contenterons de reproduire une notice qui intéresse la biographie de Raschbam. On a voulu récemment mettre en doute le séjour de ce rabbin à Troyes [1]; or, nous lisons dans *Dinim*, n° 175 : ומעשה ברבינו שמואל שהיה לו עדר בטרוייש והיתה אשתו הולכת שם בסוף החליבה ור"ת אסר... On sait qu'ailleurs cette surveillance est attribuée à la fille de Raschbam [2]; il n'est pas impossible que les deux faits soient exacts, que ce soit d'abord l'épouse et plus tard (peut-être déjà à Rameru) la fille qui ait exercé cette surveillance et que Raschbam se soit alors attiré le blâme de son frère.

I. R. Baruch b. Isaac de Worms, dont les *Tossafot* et le ס' התרומה étaient beaucoup étudiés. Il est cité trois fois : 1° n° 10 : נראה לר' ברוך דשרביטי גוים קטנים יש להת' סימנים, *ibid.*, n° 35. — 2° n° 19 : ור' ברוך פי' שטוב לסתום פי חבית בנעורת או בשום דבר... , ce qui est également rapporté par les *Tossafot* sur *Ab. Zar.*, 31 *b*, *s. v.* השולח. — 3° n° 284 : ואומ' ר' ברוך אעג דאמר דבר שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ אפ"ה חוצץ, ce qui peut être emprunté à ס' התרומה, 103, mais se trouvait aussi exactement dans ses *Tossafot*.

II. R. Eliézer de Metz, disciple de R. Tam : 1° n° 53 : הר' אל' ממיץ מתיר גבינה מבהמה שנמצאת טרפה [3]. — 2° n° 76 : ה"ר אל' ממיץ קאי כותיה דר"י דסימני דגים לאו דאורייתא והביא ראיה מירוש' [4] Ces deux passages ne se trouvent pas dans le ס' יראים et sont probablement empruntés à ses *Tossafot* sur *Houllin* [5].

III. R. Hayyim, probablement R. Hayyim b. Hananel Cohen,

[1] Gross, dans *Gallia*, 229 : « *Peut-être* aussi séjourna-t-il un certain temps dans la ville de Troyes. » Epstein, dans *Monatsschr.*, XLI (1897), p. 470, admet également que Raschbam dut demeurer d'abord à Troyes, puis à Dampierre.

[2] Neubauer a le premier signalé ce passage et il l'a cité dans le *Hamaguid*, XVIII, p. 41, d'après Oppenh. add. fol., n° 14 ; dans le ס' הנייר (ms.), où il est question des concitoyens de R. Samuel, la fille s'appelle מרונה ; cf. Berliner, dans *Magaz.*, VII, 183. Toute cette histoire se retrouve, sans les noms, dans *Semag*, défense 132. Voir aussi *Gallia*, 637.

[3] La même opinion dans le ס' התרומה, 73, au nom de Raschbam, mais autrement expliquée.

[4] De même *Hag. Semak* sur § 211 (dans le ms. 154 : כך פי' התוס' וס' התר' ומה"ר אליעזר משזאנא); dans *Tos.*, *Ab. Zar.*, 40 *a*, *s. v.* אמר, au nom de R. Yehouda Sir Léon. [אליעזר משזאנא est Eliézer de *Sézanne* ; ce texte confirme l'hypothèse de M. Gross, *Gallia*, 663. — *I. Lévi*].

[5] Azoulaï, שם הגדולים, *s. v.*

grand-père de Moïse de Coucy, dans n° 72 : ור' חיים ' היה אוסר (ריאה הסרוכה לצלעות).

IV. R. Yehouda b. Isaac Sir Léon de Paris [2], le célèbre maître de R. Yehiel et l'auteur de *Tossafot* souvent utilisés : 1° n° 72 : ריאה שנסרכה לצלעות ר' גרשום... ור' יהודה היה מתיר, décision mentionnée également par *Semag*, déf. 65, et *Mord. Houllin*, III, 620. — 2° n° 173, cité plus haut, p. 110, et 3° n° 179 : וכן כ' ר' יהודה דאסור לדרוך ענבים ע"י גוי; ces deux derniers passages sont empruntés aux *Tossafot* de ce rabbin sur *Ab. Zar.*, qui, ainsi qu'il a été dit, ont formé la base des nôtres [3].

V. R. Isaac b. Ascher de Spire, l'Ancien, disciple de Raschi; n° 217 : ריב"א פוסק [4]; cf. supra, p. 102.

VI. R. Jacob de Chinon, disciple d'Isaac b. Abraham (ר"י הבחור) de Dampierre (cf. n° 3) et maître de R. Péreç, qui le cite souvent dans les gloses du *Semak* [5]. Les *Dinim* le mentionnent : 1° n° 116 : ואומר ר' יעקב מקינון דמותר לתת הפשטיאה כנגד האור אכן ירחיק כ"כ שלא יבא לידי שהיד סולדת בו; ce passage, que R. Péreç cite aussi dans *Hag. Semak*, 281 (139 *a*), est textuellement emprunté d'ici par *Orh. Hay.*, שבת 49 (46 *a*); la décision est contraire à ס' התרומה, 235 (cf. Ascheri sur *Sabbat.* IV fin). — 2° n° 142, voir au début de ce chapitre. — 3° n° 234 : אותם בתי כסא' שהם בחפירה בקרקע של ב' שותפ'... והר"ר יעק' מקינון אומ' דהואיל וצואה מקום פטור שרי... כך קיבל ר' יעק' מקינ' מר' יצחק ב' אברהם, ce qui se retrouve aussi dans *Orh. Hay.*, *ibid.*, 243 (52 *a*), et se rattache à *Eroubin*, 77 *a* en haut. — 4° n° 247; il en a déjà été question, p. 208.

VII. R. Joseph Porat de Benedetto, disciple [6] de Raschbam et

[1] Mentionné ailleurs encore sans l'addition de כהן; cf., par exemple, לקוטי אמרכל dans חמשה קונטרסים de Coronel, p. 30. Il est remarquable que l'opinion consignée ici ne se trouve pas dans le *Semag*.

[2] Voir Gross, *s. v.* Paris.

[3] Le din 131 : שיש לאסור לקר' באותם לועזים appartient à Yehouda, d'après *Tossaf. Sabb.*, 116 *b*, *s. v.* וכ"ש.

[4] D'après quoi il faut expliquer ריצב"א dans *Tossaf. Eroubin*, 40 *a*, *s. v.* אדעתא.

[5] La citation de *Semak*, 82, comme Gross (*Gallia*, 579) le suppose justement, appartient, en effet, à une glose ; cela résulte indubitablement de *Kolbo*, 88 (p. 100 *a*), où le passage est introduit par וכתב הר"ף. Dans le ms., la glose est ainsi conçue : ועל דעת רבים סתם יש לו התרה הגה"ה ואם היה בפני רבים שהם ג'... וכן היה מעשה בר"ת שנדר... מאדם אחד, mots qui manquent aussi avec raison dans מהרי"ק, 52. Dans le ms., un signe indique, après כך נמצא כתוב מכ"ר הר' יעק' מקינ', que la glose est terminée. Les mss. du *Semak* sont plus nombreux que ceux de n'importe quel ouvrage de la littérature post-biblique, mais la confusion y est effrayante.

[6] Cf. les preuves détaillées d'Epstein dans la *Monatsschrift*, 1897, p. 474, et de Rosenthal dans son édition des *Consultations* tirées du *S. ha-Yashar*, au n. 14, p. 25, qui sont confirmées par les *Dinim* et *Tossaf. Sabb.*, 148 *b.*, *s. v.* והוא.

auteur d'un commentaire de *Sabbat*[1] (peut-être même de tout *Moed*), qui était tenu en grande estime. A toutes les transcriptions de son surnom[2], les *Dinim* en ajoutent encore une : דבנטיט. 1° n° 123, cf. supra, p. 102. — 2° n° 143 : אותם חביורת שנסתמו בימי הקיץ אסור לנקוב הנקב שנסתם... וכן הורה הר' יוסף ונתן טעם לדבר לפי שלא משכו היין לאח' הסתימה[3]; ces deux notices, inconnues autrement, ne sont pas sans valeur, étant donnée la parcimonie de nos renseignements sur ce rabbin[4], qui était fort apprécié de son temps[5].

VIII. R. Méir de Rothenbourg, condisciple de R. Péreç, mais plus âgé que lui; n° 82 : דין לגיד שנתבשל עם בשר... ואף אם יש שומן בגיד ובשומן יש טעם מ"מ מתיר ר' מאיר דאין שומן הגיד... La même opinion est répétée dans *Semak*, 203, au nom du ריב"ן; dans *Tossaf. Houll.*, 99 *b*, *s. v.* והילכתא II, on lit de même ר"מ, ce que R. Joël Sirkis, d'après Ascheri sur 97 *a*, *s. v.* שאני, corrige en ריב"ם.

IX. R. Meschoullam b. Nathan de Melun, connu par son débat avec R. Tam[6], est mentionné à deux reprises : 1° n° 156 : ר' משלם אומר דיין נסך אינו נוהג בחומץ ובבוסר; — 2° n° 286, v. supra, p. 107.

X. R. Moïse de Coucy, l'auteur du *Semag* : n° 305 : ור' משה כת' וז"ל ואני רגיל לומר בחוש"מ שיקחו הריבית מאותן (*sic*) שבוע מיד הגוי. Ce passage est emprunté au *Semag*, déf. 75 (éd. Ven., 1547, p. 28 *d*), mais il y est donné comme une citation du ר"י et se termine par ע"כ דבריו, tandis qu'ici c'est R. Moïse lui-même qui semble parler.

XI. R. Samuel d'Evreux, dont R. Péreç fut longtemps l'auditeur[7], n° 185 : ר' שמואל מאיוורא מתיר היכא שהברזא חציה בתוך וחציה חוץ וכו'; cf. *Hag. Sem.* sur § 223 (115 *a*), où il est dit simplement : ויש מתירין, parce que R. Péreç se rangeait probablement à l'avis de R. Yehiel (XIII, 5).

XII. R. Simson de Coucy, autre maître de R. Péreç[8] : 1° n° 229 : ר' שמש' מקוצי מצריך עירוב לתלמידים הדרים כל א' בדירה שלו... אמנם בלא ברכה[9], et 2° n° 270 : שפי' השר מקוצי דדוקא בקלח יוצאין, limi-

[1] Cela résulte avec certitude des nombreuses citations que contiennent nos *Tossaf.* de *Sabbat*; cf. *S. ha-Yashar*, *ibid.*, p. 10, rem. מ"ד. Zunz, déjà, l'avait bien vu, *Z. G.*, 33.

[2] Gross, *Gallia*, 544.

[3] On pourrait comparer *Sabbat*, 146 *a*.

[4] D'après *Tossaf.*, *ibid.*, 52 *a*, *s. v.* אסור, il faut encore attribuer à ce rabbin le n° 118 : שאסור להוליך הסוס.

[5] R. Tam l'appelle מורי, *ibidem*, p. 26.

[6] Cf. *S. ha-Yaschar*, *ibid.*, n° 45 et s.

[7] Voir שם הגדולים, *s. v.* R. Péreç b. Elia.

[8] Gross, *Gallia*, 554 et s.

[9] Voir סמ"ק, 282 ; *Kolbo*, f. 37 *a*, *Orhot Hayyim*, *Eroubin*, n° 13.

tation de l'emploi du מרור pour laquelle nous ne saurions apporter aucune référence.

XIII. R. Yehiel de Paris, le principal maître de R. Péreç, qu'il entendit, entre autres, comme nous l'avons vu, à Dijon; ici comme dans les gloses du *Semak*, c'est l'autorité le plus souvent invoquée: 1° n° 37; הר"ת אמר' בשם ר' יחיאל מלך[1] דדוקא; voir ce passage sous R. Péreç, 1. — 2° n° 78 a été reproduit plus haut, p. 106; cf. *Tossafot Béça*, 16 *b*, *s. v.* קמ"ל. — 3° n° 116: ועוד אומר ר' יחיאל דלא שייך נולד בשומן במה שהשומן נימוח, continue la décision de R. Jacob de Chinon qui a été indiquée, VI, 1°, et est également dirigée contre le ס' התרומה. — 4° n° 167: שהיה אומר ר' יחיאל דהני כוסות של זכוכית ששותין בהם יין שאר ימות השנה אסור לשתות בפסח, à quoi on peut comparer *Hag. Semak*, 222 (109 *b*). — 5° voir plus haut, XI. — 6° n° 216, déjà cité sous R. Péreç. — 7° n° 231: דין דאין להתיר להביא ספר ע"י גוי דרך ר"ה... ומעשה היה בפאריש רבינו יחיאל (*sic!*) שלא היה חומש בבית והלכו מניין לשם למקום שהיה החומש. Voir *Eroubin*, 68 *a*; *Tossaf. Guitt.*, 8 *b.*, *s. v.* אע"ג, et passages parallèles. — 8° n° 269, déjà cité, p. 103; cf. *Hag. Semak*, sur 151 (49 *a*). — 9° n° 273: דין שצריך שילינו עד עמ' השחר ומעשה בא לפני ר' יחיאל באחת שלש' מצות שלה קודם היום וציוה ר' יחיאל להשליכה במים לפי שעיקר לינה הוי עמ' השחר; pour de plus amples explications on peut voir la discussion de *Semak*, 222[2]. — 10° on doit ajouter vraisemblablement le n° 301: דין דפסק ר"ח דכל התפירות בחוה"מ הן רב הן מעט אסור' לאומן שידע לכוין אימרא... או להוציא מלא מחט... אבל אם אינו אומן...; le passage ne se trouve pas dans le *Commentaire* de R. Hananel, mais il est cité dans le *Semak*, 195, au nom de R. Yehiel; aussi faut-il corriger ר"ח en ר' יח'[3].

V. — Rapports des Dinim avec les recueils analogues.

Il nous faut encore indiquer un trait caractéristique de nos *Dinim*. Ce n'est pas sans intention que nous les avons comparés aux סימנים du *S. ha-Terouma* (v. p. 104). Le commencement (1 à 56) est une fidèle reproduction des courtes הלכות א"וה qui forment les n°s 26-76, au début du *S. ha-Terouma*, commençant par עוף חכם הבא לפנינו et se terminant par הבא להתיר כלי ע"י שלא היה

[1] J'explique cette abréviation, autrement inconnue, à défaut d'une interprétation plus satisfaisante, par מנוחתו לעולם כבוד; on trouve un mot analogue dans Zunz, *Z. G.*, p. 347.

[2] Le texte du *Semak* doit être corrigé d'après *Kolbo*, 48 (49 *c*).

[3] D'après *Orhot Hayyim*, ה' באב, 11 (95 *a*), la décision 218: דר"י פסק דמותר לאכול אח' סעוד' המפס' est également empruntée à R. Yehiel.

בן יומו ; les nos 77 et 78 se retrouvent dans les *Dinim* aux nos 86 et 91.

L'ordre des *Dinim* sur *Houllin* est, en général, aussi singulier que remarquable. L'auteur commence, nous l'avons dit, par les ה׳ איסור והיתר du *Séfer ha-Terouma* [1], puis il continue, à partir du n° 57, à sa manière, en parcourant de nouveau le traité depuis le commencement et en s'attachant aux *Tossafot* de *Houllin*. C'est ainsi que le n° 57 : ושט שניקב בשעת שחיטה, est conforme à *Houllin*, 8 *a* (*Tos.*, *s. v.* והא), que le n° 58 : אם חתכו אורז צלי חם בסכין חולבת, se rattache à 8 *b*, et il en est ainsi, en passant par-dessus שחיטה et טריפות vers la fin du traité, où, à partir de 80, reviennent des *Dinim* sur א״וה, puis enfin quelques règles omises [2].

La dépendance des nos 1-56 vis-à-vis du *S. ha-Terouma* est entière et le texte des *Dinim* peut fort bien être utilisé pour l'établissement d'un texte exact au point de vue philologique de ces « Simanim », ce qui nous manque encore, malgré la nouvelle édition du *Mahsor Vitry*. Mais cette dépendance n'est nullement servile ; l'auteur ne s'est fait aucun scrupule d'ajouter et d'omettre, d'accepter les motifs ou de les rejeter, tout comme si l'ouvrage concordait avec ses propres opinions. C'est ainsi qu'aux nos 25 et 54 il n'a pas accepté la manière de voir du ר״י empruntée par le *S. ha-Ter.*, 51 et 74, et qu'il s'est permis d'autres changements encore que nous ne pourrions indiquer ici sans reproduire le texte.

Ce n'est donc pas par un effet du hasard que ces emprunts du *S. ha-Terouma* sont venus s'ajouter aux *Dinim* de R. Péreç ; l'auteur n'a, d'ailleurs, laissé aucun doute sur leur provenance ; ainsi, dans le n° 10 dont il a été question plus haut, il a écrit נראה לר׳ ברוך, tandis que dans le *S. ha-Ter.*, on lit אמנם נ״ל. La citation du n° 12 dans *Orhot Hayyim* [3] montre aussi que le compilateur de cet ouvrage a déjà connu la forme actuelle. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un emprunt assez singulier d'une partie d'un ouvrage, et il nous faut essayer de résoudre ce problème.

La tendance à faire des résumés des lois talmudiques qui ont leur application dans la vie journalière est au moins aussi ancienne en France et en Allemagne qu'en Espagne. Sans compter que peu de personnes pouvaient consacrer à l'étude le temps

[1] A cette partie s'applique le titre indiqué plus haut, p. 120 : אתחיל הילכות איסור והיתר.

[2] Tel le n° 94 cité *supra*, p. 207, et 95 et 96, d'après *Tossaf. Houllin*, 87 *a*, *s. v.* משתא et ומכסי.

[3] Cf. p. 107.

nécessaire pour s'attaquer au Talmud lui-même, que peu aussi avaient le don de comprendre ce livre gigantesque, il était extrêmement difficile de se procurer un exemplaire du Talmud entier ou même de quelques traités. Aussi, quiconque avait besoin de règles pour la pratique était réduit à se contenter d'un « compendium », et quiconque voulait avoir l'assurance que ses élèves connaîtraient les décisions fondées en droit, était obligé de mettre à leur disposition un ouvrage succinct qui pût servir de fil conducteur. C'est ainsi que R. Guerschom composa des ה׳ טריפות, et la tradition attribue un ouvrage analogue à Raschbam [1].

Cette nécessité, qu'on avait déjà vivement ressentie dans les premiers temps, se fit encore plus pressante à la suite des malheurs qui fondirent sur les Juifs aux XIIe et XIIIe siècles [2]. Les misères du temps apprirent aux Juifs à se passer des études puisées aux sources et à se contenter de décisions brèves et conclusives [3]. Aussi les recueils de *Dinim* se multipliaient-ils tous les jours; chaque maître composait pour ses auditeurs un ouvrage de peu d'étendue, qu'on pouvait embrasser d'un coup d'œil, et il est certain qu'on publiera encore de ces écrits tirés des débris des bibliothèques [4].

Or, le *Séfer ha-Terouma* fit époque dans l'histoire du genre. Tandis que les recueils précédents ne traitaient qu'un seul sujet, on trouvait réunies dans cet ouvrage les questions les plus diverses touchant les décisions pratiques, exposées selon la méthode des *Tossafot*, la mieux adaptée au tour d'esprit des Juifs français et allemands. C'est pourquoi, quand les rabbins postérieurs composèrent, eux aussi, des *Dinim*, il leur parut tout naturel de suivre le maître de Worms, si même celui-ci n'avait pas eu lui-même pour modèle R. Isaac l'Ancien et si son exemple n'acquérait ainsi une autorité toute particulière.

Si nous pouvions élever cette hypothèse à la hauteur d'une certitude, nous obtiendrions un résultat remarquable. De même que, jadis, la *Mischna* de R. Akiba avait servi de type, de modèle et

[1] Les ה׳ שחיטה ובדיקה qui lui sont attribuées appartiennent à un habitant des provinces rhénanes, R. Samuel. Voir Epstein, dans *Monatsschr.*, XLI, p. 473.

[2] Cf. Güdemann, *Geschichte d. Erziehungswesens... in Frankreich u. Deutschl.*, 80.

[3] Le manque d'exemplaires fut plus grand que jamais après l'autodafé du Talmud, en 1242, à Paris; les manuscrits du Pentateuque eux-mêmes faisaient défaut, comme nous l'avons vu p. 214.

[4] R. Yehiel a composé des *Dinim*, voir *Monatsschr.*, 1869, p. 539; j'ai entre les mains un autre recueil, dans un manuscrit appartenant à la société « Ohavè Tora » de cette ville, et qui contient 600 Dinim; il vient probablement d'une école allemande. La Bibliothèque de la « Israel. theol. Lehranstalt » de Vienne, possède également un ס׳ הדינים; cf. *Bericht*, 1893, p. 231.

de base à tous les recueils postérieurs, de même que, dans les écoles des Amoraïm, le Talmud avait été développé d'après un même type, de même les travaux des Tossafistes, *Tossafot* et *Dinim*, auraient été conçus sur l'exemple de R. Isaac l'Ancien. Cette ancienne règle de la littérature juive trouverait ainsi une nouvelle application, et, précisément, son retour constant, sa répétition dans les temps soumis au contrôle de l'histoire nous en garantit la justesse même dans les siècles anciens.

Malheureusement, comme nous l'avons dit, nous manquons encore des matériaux qui seraient nécessaires pour qu'on pût établir définitivement cette règle; nous nous sommes proposé, dans ce travail, d'apporter une pierre à cet édifice.

Florence, juillet 1901.

J. Elbogen.

P. S. — Nous avons dit, p. 108, fin de la note, que, dans la phrase וכן הורה ה"ר יחיאל ב"ר יוסף מפרי"ז מארץ היון, le dernier mot doit être corrigé en דיון, Dijon. Mon excellent maître M. Lewy, de Breslau, remarque qu'il y a מארץ הגי' et suppose qu'il faut lire הגר, les derniers mots se rapportant à ce qui se précède et indiquant un pays éloigné. — P. 121, note 2. Les *Tosafot* de R. Elhanan sur *Aboda Zara* viennent d'être publiés (Husiatyn, 1901). On y remarque la même faute que nous avons signalée; pour le reste, ce texte confirme la supposition de Rabbinowicz.

FIGURES DE JUIFS PORTANT LA ROUELLE

M. U. Robert, dans son étude sur les signes d'infamie au moyen âge[1], consacre quelques pages à la rouelle des Juifs des pays allemands. Schudt, dans ses *Jüdische Merkwürdigkeiten*[2], a recueilli quelques-unes de ces « enseignes ». On connaît, d'ailleurs, les exemples publiés par Champfleury[3] et par Jaime[4]. On trouve, de même, des représentations de la rouelle dans deux des petites scènes (intérieur d'école et circoncision) qui servent de frontispice à la 3e édition de la *Synagoga judaica*, de J. Buxtorf[5]. Le frontispice d'un autre livre rare, le *Dialogus Johannis Stammler*[6], montre aussi, dans une sorte de conférence de docteurs, à côté d'autres personnages symboliques que des légendes appellent *Baibus historicus*, *Rudolphus laicus*, *Arnestes apostola*, *Triphon physicus*, le Juif Samuel vêtu d'une longue robe, par-dessus laquelle il a une sorte de pèlerine à capuchon, et portant une rouelle au bras gauche.

Mais nous voudrions surtout signaler ici une suite de planches qui servent d'illustrations au *Memoriale juris*[7] de Jean Buno. « Illustration » n'est peut-être pas le mot exact, car ces vignettes constituent la partie essentielle de l'ouvrage.

Professeur d'histoire et de géographie au gymnase de Lünebourg en Hanovre, Jean Buno[8] avait, en effet, inventé un sys-

[1] Paris, 1889, p. 59 sqq.

[2] 2e partie, p. 257 ; 3e partie, pp. 118, 155. 165.

[3] *Histoire de l'imagerie populaire*, p. 41 ; gravure allemande de 1602.

[4] *Musée de la caricature* (Paris, 1838), t. I, pl. 95; gravure de Francfort, du XVIe siècle : le Diable saisit aux cheveux un Juif.

[5] Bâle, impr. de E. König, 1680; in-8°.

[6] Augsbourg, 1508; in fol. Biblioth. nationale, Rés. H. 406.

[7] Imprimé à Hambourg par G. Rebenlin, 1673-1674, 2 parties en 1 vol., in fol. Biblioth. nationale, Rés. F. 116.

[8] 1617-1697. On trouverait de nombreux renseignements sur ce personnage dans la *Dissertatio sæcularis de re literaria cœnobii S. Michaelis in urbe Luneburgica*, de J. L. L. Gebhard (Luneburg, 1755, in-4), mais nous n'avons pu nous la procurer.

tème d'enseignement mnémonique où il utilisait à la fois les lettres de l'alphabet, les fables et les images symboliques. Il appliqua successivement cette méthode à la grammaire latine, à l'histoire et au droit. Le titre de la première partie de l'ouvrage qui nous occupe suffit, d'ailleurs, à en indiquer la conception. Il est ainsi conçu : *Memoriale juris civilis romani, quo tituli omnes et præcipue leges quæ in quinquaginta* Digestorum *seu* Pandectarum *libris sunt, emblematibus et imaginibus ita efficta exhibentur ut, una cum titulorum materiis, eorum etiam numeri memoriæ imprimi, contineri ac reddi, quin etiam leges illæ præcipuæ ad suos referri titulos facili negotio queant, ad minuendos in studio juris labores*[1].

Ce système consiste, en effet, à représenter chaque titre par une phrase combinée de telle sorte que le sens général en rappelle l'objet et que les lettres de certains mots indiquent le numéro du titre et du livre. De plus, cette phrase est rendue vivante par une image de 5 à 6 centimètres carrés qui la traduit aux yeux ; et toutes ces petites images sont groupées par livre, sur un sujet de fond qui symbolise lui-même l'objet général de ce livre et le nombre des titres[2]. Quant au texte de l'ouvrage il comprend en deux colonnes, d'une part, un abrégé des titres du Digeste ou du Code et, de l'autre, l'explication des figures.

C'est ainsi que ce Memoriale fournit un certain nombre de représentations de Juifs. On peut les distinguer en deux groupes.

Dans les unes, les Juifs représentés n'ont rien de bien caractéristique. Ainsi le Juif Jacob, qui doit symboliser, aux yeux de l'étudiant en droit, le tuteur suspect[3], est coiffé, sur ses longs cheveux, d'un petit bonnet et vêtu d'une robe longue, sur laquelle il a passé une blouse plus courte, serrée à la taille par une ceinture. On peut en rapprocher la figure de Jéroboam[4], choisi comme type de l'agitateur qui trouble la paix publique. L'élève se rappellera de même les mesures prises par l'Empire contre les Juifs en voyant ces deux Orientaux assis en train de lire et de

[1] La 2e partie du *Memoriale* est l'application de ce système aux autres parties de l'œuvre de Justinien.

[2] On peut, par exemple, apercevoir dans notre fig. 2 une partie des cornes d'un bouc. Ce bouc (*hircus*) représente en effet le livre XLVIII du Digeste, les lettres *hi* signifiant 48.

[3] *Digeste*, XXVI, 10. De suspectis tutoribus et curatoribus. *Texte* : Sunt suspecti qui non ex fide gerunt, aut moribus tales existunt ut suspecti habeantur. — *Explication :* Jacob Judæus est suspectus tutor..., quia non ex fide christiana tutelam... gerit : est enim Judæus...

[4] Code, IX, 30. De seditiosis et de his qui plebem contra rempublicam audent colligere. *Explication :* Jeroboam (ex. I. Reg. 12) seditiosus in lapide consistens convocat et colligit plebem contra rempublicam.

discuter[1] (voy. la partie gauche de la fig. 1), ou contre les colons de Palestine[2], en examinant ces agriculteurs debout en longue blouse, les pieds enchaînés. S'il y a dans ces figures un certain souci de couleur locale, il se manifeste de la façon la plus fantaisiste.

Mais ailleurs le dessinateur semble s'être inspiré davantage de la réalité.

Une première figure sert à résumer le Senatus-Consulte macédonien[3] qui protège les jeunes gens contre les fraudes des usu-

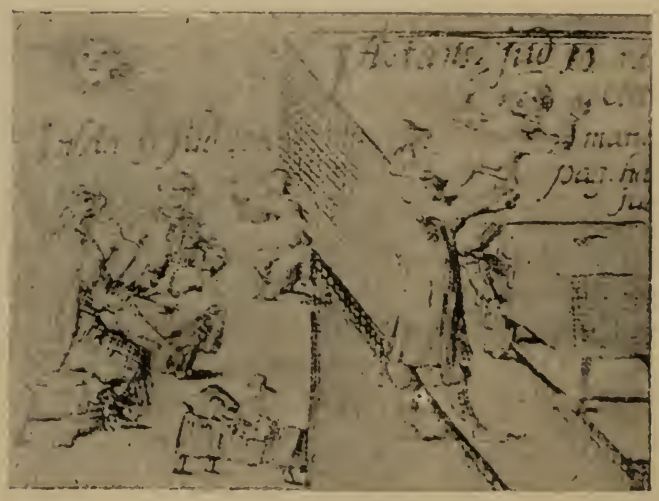


Fig. 1 (agrandie d'1/3).

riers. Un usurier tend un sac d'argent à un jeune mousquetaire, qui, en échange, lui remet un billet. La légende n'indique pas (sans doute parce que le système mnémonique ne demandait pas l'emploi des lettres formant le mot *Judeus*) que ce soit un Juif, mais sur le bras droit du prêteur on peut apercevoir un petit cercle, qui doit représenter la rouelle. Le dessinateur, on le voit, a profité de tous les prétextes que lui offrait le Droit romain pour reprendre contre les Juifs les accusations courantes, naturellement plus présentes à la mémoire de l'étudiant. Il en est de même pour l'interdit *de liberis exhibendis*, *Dig.*, XLIII, 30. L'action *ad exhibendum* est un moyen juridique qui permet, sous certaines conditions, à une partie de se faire présenter, exhiber par

[1] Code, I, 9. De Judæis et cœlicolis. *Explication :* Insani sunt isti tam Judæi qui sacrum codicem evolvunt neque intelligunt quam cœlicola iste qui solem... colit.

[2] Code, XI, 50. De colonis palæstinis. *Explication :* Judæi coloni palæstini (gestant colonorum instrumenta rustica) sunt constricti pedibus ; non enim eis licet a sua terra abscedere.

[3] *Digeste*, XVI, 6.

une autre une chose que cette dernière détient. Ainsi le citoyen qui voudra intenter une action en revendication pourra auparavant s'assurer que la chose revendiquée est bien entre les mains de telle ou telle personne. Outre cette action ordinaire, certaines voies de droit sont réservées à des cas spéciaux. Ainsi le père qui voudra se faire restituer ses enfants détournés soit par la mère, soit par un étranger, aura à sa disposition l'interdit *de liberis exhibendis* [1]. Ici l'étranger sera un Juif. La petite gravure montre à droite le Juif coiffé d'une sorte de béret et vêtu d'une robe d'une pièce qui lui vient aux genoux, tandis qu'à gauche deux enfants se précipitent au devant de leur père qui lève le poing vers le Juif. Celui-ci porte de façon très distincte la rouelle sur le bras droit. La légende est, d'ailleurs, explicite : Jerichunte Judæus iste Christiani dolo malo detinuerat liberos, quos vi interdicti exhibet eorum parenti.

S'agit-il maintenant d'illustrer les textes du *Digeste*, XLVIII, 10, *de lege Cornelia de falsis et de senatus consulto Liboniano*, relatifs aux faux testaments et à la fausse-monnaie? Le dessinateur montrera un Juif écrivant un faux testament, précisément attaché à une table des lois, que surmonte une paire de cornes, symbole de la loi *Cornelia*, tandis qu'un de ses coreligionnaires, assis devant une enclume, fabrique de la fausse monnaie; et sur le bras de l'un et de l'autre se distingue parfaitement la rouelle (fig. 2).

Fig. 2.

Enfin, on peut indiquer une dernière représentation de ce genre dans la vignette qui sert d'emblème au Livre I, 10, du Code : *ne Christianum mancipium haereticus, vel Judæus, vel paganus habeat, vel possideat, vel circumcidat.* Un Juif enlève à bras le corps une sorte de paysan pour le poser sur une table où est placé un couteau (fig. 1, côté droit). Le Juif a un chapeau rond, une sorte de pardessus, et il porte sur l'épaule droite une petite roue. La légende ne laisse aucun doute sur ses intentions : « Jactat Jacob Judæus mancipium Christianum in mensam, illum circumcisurus... »

Il resterait à chercher quelle est la valeur documentaire exacte de ces vignettes. Ces gravures sembleraient bien en général pouvoir être utilisées pour l'histoire du costume ou du mobilier. Mais nous ne saurions dire si ces représentations de Juifs à rouelles peuvent fournir une indication sûre pour l'histoire de la

[1] P. E. Girard, *Manuel de droit romain*, 1897, pp. 615-616.

marque. Ce signe était encore imposé aux Juifs de Francfort au XVIIe siècle, mais nous n'avons pu nous renseigner à ce sujet sur leurs coreligionnaires de Lunebourg et de Hambourg [1].

Quoi qu'il en soit, ces illustrations méritaient, semble-t-il, d'être signalées, et l'on pourrait peut-être trouver dans des livres de ce genre, comme dans les bibles à images [2], certaines indications pour l'iconographie juive.

PAUL HILDENFINGER.

[1] Cf. *Urkundenbuch zur Geschichte der Herzöge von Braunschweig und Lüneburg*, gesammelt von H. Sudendorf. (Göttingen, 1859-1883, 11 vol. in-4.)

[2] Voir, par exemple, *Christliche gottselige Bilder Schule* (Nürnberg, 1637, in-12), p. 60 (Bibl. Mazarine, n° 48,816).

UNE

NOUVELLE CHRONIQUE SAMARITAINE

(SUITE [1])

כו 4658 עקבון אח לבבא רבה

ויהי כאשר שמע המלך פיליפוס מלך קנסטאנטין כי מת לוי בן בבא רבה וישלח אל הכהן עקבון ויקח ממנו את כל הממון אשר עזבו בבא רבה ובנו לוי ואחרי כן מת המלך פיליפוס ד׳ לא ירחמו וימלוך תחתיו בנו המלך דהיקוס וילחץ את ישראל רב מן אביו פיליפוס וישם על בית הכהן הגדול עקבון פקיד ושמו גרמון ויעש גרמון הזוכיר עם בני ישראל השמרים חסד כי לא מנע אותם מן הנמלה כפי מצות המלך לו וישימו לו זכרון בתפילות הנמלה והוא שיר בלשון תרגום והוא מחבר החכם הר׳ מרקה אשר היה ממצאו בימים ההם וזה הוא השיר :

[26 4658] *Acbon, frère de Baba Rabba*

Lorsque Philippe, roi de Constantinople [2], eut appris la mort de Lévi, fils de Baba le Grand, il envoya prendre au prêtre Acbon tout l'argent qu'avaient laissé Baba Rabba et son fils Lévi. Puis le roi Philippe mourut (que Dieu ne soit pas miséricordieux pour lui, et à sa place régna son fils, Dahicus [3] (Dèce), qui opprima les Israélites beaucoup plus que son père Philippe. Il établit sur la maison du grand prêtre Acbon un lieutenant nommé Germanus, qui accorda une faveur aux Samaritains, contrairement à l'ordre du roi, en ne les empêchant pas de pratiquer la circoncision. Ils mentionnèrent son nom dans la prière de la circoncision. Le savant Marca qui existait en ce temps-là composa en son honneur une poésie en araméen [4] ; en voici le texte :

[1] Voyez tome XLIV, p. 188, et tome XLV, p. 70.

[2] Philippe l'Arabe, empereur romain. Le chroniqueur le prend à tort pour un empereur d'Orient.

[3] Dèce n'était pas le fils de Philippe.

[4] Le nom de Marca est en acrostiche.

מרה[1] דאלהותך דילה היא רבותה דאיקרים רברבים לאהן דשוי מסי
רבו רבה עד מותר דאנן עמין אכה צעורה יקירה מבינה ביד אלה
קנומן דבינה תחמדה רבה מתנה מן אלה קיים עד לעלם
הא מעמי חדו חיולה רבה יתרבי אלה דכן עבד
וטובי אבהתה דכן עמין בר לביש בגזרתה
וטובי ילידה דלבש בה קמאה דו מצבוע מדכי .דלא במים
ובחור חיול דלא מפסל ובריה לעלם לא בטלה
אברהם לבש בה קמאה ובניו וילידי ביתו ופקד למן דאתי בתרה ילבש בה
וכן דלא לבש בה ביומה תמינה ליתו מן עבראי ולא מקדש
ילידה דאמטו מלבש בגזירתה יטרנה אלה סקוף שומיה
ילידה דאמטו מלבש בגזירתה ישפר ויקלע וימטי לדרג סיבותה
ילידה דאמטו מלבש בגזירתה ימין ויורך בלבושה דחיולה
הא מקרס קרס מקסקס[2] אדכיר לטב גרמון אסורה רומה

Seigneur, ta divinité est grande, tu distribues de grands honneurs à ceux qui les méritent. La gloire que nous voyons ici est grande ; mais l'honneur est moindre que l'intelligence entre les mains de Dieu.

C'est nous-mêmes que la grande excellence [Dieu] a doués de l'intelligence, don du Dieu éternel.

O vous qui voyez une joie forte et grande, que Dieu qui a ainsi agi soit glorifié !

Heureux les parents qui voient le fils se revêtir de la circoncision !

Heureux l'enfant qui s'en revêtit le premier : c'est un baptisé purifié sans eau.

C'est un élu puissant, sans aucun défaut; c'est une création qui ne cessera jamais.

Abraham s'en revêtit le premier, puis ses enfants et ceux qui étaient nés dans sa maison ; il recommanda à ses descendants de s'en revêtir.

Aussi celui qui ne s'en revêt pas le huitième jour n'appartient ni aux Hébreux ni aux saints.

L'enfant que l'on apporte revêtu de la circoncision, Dieu, qui est haut dans les cieux, le gardera !

L'enfant que l'on apporte revêtu de la circoncision, qu'il soit favorisé, parvienne et arrive au degré de la vieillesse.

[1] Ce morceau a été publié déjà par Merx dans les *Atti* de l'Academia dei Lincei, 1887, p. 556, mais sans traduction. Celle que nous donnons ici est en grande partie l'œuvre de M. A. Cowley, à qui nous adressons tous nos remerciements pour son obligeance.

[2] Ces mots, d'après M. Cowley, sont probablement la déformation d'une phrase grecque. Nous renonçons à les expliquer.

ובני ישראל השמרים יקראו זה השיר בכל צלות נמלה עד היום הזה ויהי בימים ההם ויקם דוסיס ודבריו ואשר עשה כתוב בספר הימים ויבקש הכהן הגדול עקבון להרוג את דוסיס ויברח דוסיס מפניו וילך אל קרית סוכה ויבוא שם אל בית אשה אלמנה ושמה אמנטו וילך משם וישב ויבוא אל קרית ענבתה ויתחבא שם במערה וימת במערה ברעב ובצמא ויהי אחרי מותו ויבאו הכלבים אל המערה ויאכלו את בשרו ארור הוא וארור שמו וישלח הכהן הגדול עקבון לוי בן אחיו פנחס אשר שלחו דודו הר' בבא רבה בימי חייו אל ארץ האדומים ועשה מה עשה כאשר כתוב בספר הימים עד שבר את העוף אשר שמו אתו האדומים בהר גריזים בית אל והוה זה העוף כי יעל איש מבני ישראל להר גריזים יצעק עברוס ויקומו אנשי אדום ויתפשו באיש ההוא ויהרגו אתו וכל זה מדרך הכשפה וילכו לוי הזוכיר ועמו שבעה אנשים אחרי הארור דוסיס אל קרית סוכה כי שמעו כי הוא שם בבית האלמנה אמנטו ויבואו אל ביתה וישאלה לוי על

L'enfant que l'on apporte revêtu de la circoncision, qu'il soit fort et passe de longues années dans le vêtement de la force.

O . . . que soit mentionné pour le bien Germanus, le magistrat romain.

Les Samaritains récitent ce chant à chaque cérémonie de la circoncision, aujourd'hui encore.

En ce temps là surgit Dosis[1] — tous ses actes sont écrits dans les annales — et le grand-prêtre Acbon voulut le mettre à mort[2]. Dosis s'enfuit vers la ville de Suca[3], où il logea chez une veuve nommée Amanto. De là il alla à Anbata, où il se cacha dans une grotte ; il y mourut de faim et de soif. Après sa mort, des chiens entrèrent dans la grotte et dévorèrent son cadavre (que lui et son nom soient maudits !).

Le grand-prêtre Acbon envoya Lévi, le fils de son frère Phinée — le même qui avait été envoyé par son oncle, Baba le Grand, au pays des Romains et avait fait ce qu'il avait fait, comme il est écrit dans les annales, jusqu'à ce qu'il brisa l'oiseau que les Romains avaient placé sur le Mont Garizim. Chaque fois qu'un Israélite voulait monter au Mont Garizim, l'oiseau criait : « ebræus », et les Romains tuaient cet homme ; tout cela était arrangé au moyen de la magie[4]

[1] *Taulidi*, p. 21 : דוסתים בן פלפולי. Aboû'l-Fath, p. 151 : Dosis ben Fofali.

[2] Notre auteur ne dit pas pourquoi. Aboû'l-Fath raconte longuement ses aventures : c'était un hérétique qui, voulant perdre un des Samaritains, lui vola son *taléth* et l'engagea chez une prostituée, pour faire croire qu'il avait eu commerce avec elle.

[3] Aboû'l-Fath. : Schuwaika.

[4] Aboû'l-Fath, p. 139-143, raconte longuement cette légende, qu'il dit avoir trouvée dans une ancienne chronique hébraïque. C'est la légende de Rome.

דוסיס ותען האשה אמנטו ותאמר אל לוי ואל האנשים אשר אתו
בא אלי זה האיש וישב בביתי ימים אחדים והוא יכתוב בזה
המכתב ואז כלה ממכתבו ויאמר אלי הניחי זה המכתב אתיך ואני
אחרי אנשים יבקרו עלי כי בן הכהן הגדול אני ולעת ישמעו
במגידי יבאו אליך ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך תגידי להם
מושבי אתיך ומכתבי זה המכתב ואז ישמעו דבריך ידרשו המכתב
עד יקראו בו ויראו את הדבר הכתוב בו ואני אקוה ממיך לא
תתני המכתב להם ולא יגעו בו עד יטבלו בזאת הבאר וירחצו את
בשרם מן מימה וישביעני על זה הדבר בשם הבה ובעבדו משה
ע׳ה׳ ויהי כאשר שמע לוי את דברי האלמנה ויאמר אל האנשים
אשר עמו ואנחנו מה עלינו כי נרחץ את בשרנו בזאת הבאר מאפר
הדרך ונטהר וירד אחד מן האנשים אשר אתו על הבאר ויטבל בה
ויעל ממנה אמור אימנותי בך ד׳ ובדוסיס עבדיך ובניו ובנותיו ויצעק
עליו לוי צעקה גדולה ויהרגו בחרב ויצו לוי לאיש שני וירד ויעל
ממנה ויאמר כאשר אמר האיש הראשון ויהרגהו לוי וירד גם השלישי
והרביעי עד ירדו שבעת האנשים אשר עמו ויהרגם כולם בחרב ואחר
כן אמר לוי לעצמו אנכי ארד ואטבל בזאת הבאר ואראה רעות

— [Acbon envoya Lévi] à la tête de sept hommes à la poursuite de ce maudit Dosis à Suca, car ils avaient appris qu'il s'y trouvait. Ils entrèrent chez la veuve Amanto et l'interrogèrent au sujet de Dosis. Amanto leur répondit : « Cet homme est venu chez moi et y est resté quelques jours ; il a écrit ce livre. Lorsqu'il l'a eu fini, il m'a dit : « Garde ce livre chez toi ; des hommes me cherchent, car je suis le fils du grand-prêtre, et ils viendront vers toi. Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, dis-leur que j'ai habité chez toi et que j'ai écrit ce livre. Lorsqu'ils te demanderont le livre pour voir ce qui s'y trouve, ne le leur donne pas avant qu'ils ne se lavent dans ce puits. » Il m'a fait jurer à ce sujet par le nom de Dieu et par son serviteur Moïse.

Lorsque Lévi eut entendu les paroles de la veuve, il dit aux hommes qui étaient avec lui : « Que perdrons-nous à nous laver dans ce puits et à nous purifier de la poussière de la route ? » Un de ses hommes descendit dans le puits, s'y plongea, puis remonta en disant : « Je crois en toi, Seigneur, en ton serviteur Dosis, et en sa prophétie [1]. » Lévi poussa un grand cri et le tua de son épee [2]. Il dit à un autre d'en faire autant ; celui-là, étant remonté, prononça les mêmes paroles que le premier. Lévi le tua également ; il tua ainsi tous les sept hommes l'un après l'autre [3]. Puis Lévi se dit en lui-même : « Je descendrai me plonger dans ce puits et je verrai pourquoi ils ont

[1] Il faut peut-être lire ובנבואתו, au lieu de ובניו ובנותיו. D'ailleurs Abou'l-Fath, p. 155, donne la leçon correcte.

[2] Abou'l-Fath dit seulement qu'il le frappa.

[3] Abou'l-Fath : de sorte qu'il ne resta pas un seul d'eux qui ne dît les mêmes paroles.

האנשים האלה ולמה כה עשו וירד אל הבאר ויעל ממנה אמור כאשר אמרו ויקח את המכתב אשר כתבו דוסיס וירא והנה הוא כתוב ספר התורה וממיר ממנו מלים רבים מן התורה הקדושה כמו עזרא כהן עדת היהודים בעתו ויקח אנשים מקרית סוכה עמו וישמרו את כל אשר כתב דוסיס וישובו לעיר שכם הקדושה ויבא לוי אל הכהן הגדול עקבון דודו ויאמר לו לא מצאנו את האיש ויהי אחר הדברים האלה ביום טבה ראש חג הפסח ויקם לוי הזוכיר עפי' דודו הכהן עקבון למקרא פסוק ויקרא משה לכל זקני ישראל ויהי כי השיג בו לדבר ד' ולקחתם אגודת אזוב ויאמר תחתיה ולקחתם אגודת צעתר ויגערו בו העדה הנמצאים ויאמרו לו אדת איזוב אין צעתר ויען ויאמר לא צעתר כאשר אמר ד' עי עבדו דוסיס ויהי כאשר שמעו דודו עקבון ויחר אפו ויקצוף עד מאוד ויצעק צעקה גדולה באף ובחמה ויאמר אל העם רגמו אתו באבנים וירגמו אתו באבנים וימת וישימו עליו גל אבנים ויקראו שמו גל לוי עד היום הזה והאנשים אשר הלכו עמו כסו את אמונתם ויקומו וילכו עפי מכתב דוסיס ויפתו אנשים רבים מבני ישראל וכל דבריהם כתובים בספר הימים ובימי עקבון הזוכיר היה נמצא אדונינו מרקה כאשר זכרנו מקדם.

commis ces crimes. » Il descendit, puis, étant remonté, il s'exprima comme ses hommes. Il prit le livre que Dosis avait écrit et il vit que c'était le Pentateuque, dans lequel il avait changé beaucoup de mots, comme Ezra avait fait pour le Pentateuque juif. Il emmena quelques hommes de Suca, tout en gardant le livre de Dosis, et retourna à la sainte ville de Sichem. Il vint chez le grand-prêtre, son oncle Acbon, et lui dit qu'il n'avait pas trouvé cet homme.

Après ces événements, au premier jour de la fête de Pâque, Lévi se leva sur l'ordre de son oncle Acbon pour lire le passage : « Et Moïse appela tous les anciens d'Israël » (Exode, XII, 21). Lorsqu'il arriva au verset : « Et vous prendrez un bouquet d'hysope », il lut, *sa'tar* (marjolaine), au lieu de *ezob* (hyssope). Les assistants se mirent à crier : *ezob* ; il n'y a pas *sa'tar*. Il répondit : « Non, il faut lire *sa'tar*, comme Dieu l'a ordonné à son serviteur Dosis. » Lorsque le grand-prêtre eut entendu ces paroles, il entra dans une grande colère et, furieux, il cria aux hommes : « Lapidez-le. » On le lapida et il mourut ; puis on mit sur lui un tas de pierres, appelé Gal Lévi [1] jusqu'à ce jour. Les hommes qui étaient venus avec lui dissimulèrent leur croyance, et avec le livre de Dosis ils firent beaucoup de prosélytes [2] ; toutes ces choses sont écrites dans les annales. Sous le pontificat d'Acbon vivait notre seigneur Marca, dont nous avons parlé plus haut.

[1] Aboû'l-Fath, p. 156 : מוכריה לוי « la tombe juive de Lévi (?) ».

[2] Vilmar, p. LXXII, dit que le nom de la secte des « Dositéens » mentionnée plus haut doit se rattacher au nom de Dosis.

לא 4689 נתנאל

זה הכהן היה לו בן ושמו בהעם וגם היתה לו שפחה ושמה סול
ותשא את עיניה אל בהעם בן אדוניה ותחפוץ בו ותאהבו מאהבה
גדולה ותאמר לו שכבה עמי וימאן ויאמר אליה איך אעשה הרעה
הזאת וחטאתי לאלהים ואני מזרע קודש ותעש אתו נכלה רעה כי
רבת מאהבתה אליו והוא לא פני אליה רק היה מתפנה לתפילות
ולתהלות ולשירות ולמקרא בספר התורה ותלך אל איש כושף ושמו
סימון והוא מן טבלין ותאמר לו אדוני הר׳ נתנאל שלחני אליך
והוא ישלם עליך ויבקש ממך תהרג את בנו כי בן סורר ומורה הוא
לו והוא יחפץ להרגו בנסתר כי לא יכול לראות את פניו מרוב
רעתו וזה שנים עשר דינר זהב שלחם לך עמי מביט ממך תמהר
לעשות כן בנסתר ולא בנגלא ויפג לב הכושף סימון כי לא האמין לה
ויען סימון אל השפחה לאמר כל אשר יאמר אלינו הר׳ נתנאל נשמע ונעשה
ויאמר לנשיא האוב לך נא אל בן הר׳ נתנאל ותפוש את נפשו ולא
תשים נשמתו תצא ממנו עד נראה את אביו אולי ינחם על הכותו
וידרוש חיותו ונוכל להשיב את נשמתו או אולי השפחה דברה אלינו

[31 4689] *Nathaniel*

Ce prêtre avait un fils nommé Bahaam[1]; il avait aussi une servante, Soul. Cette dernière aimait Bahaam, le fils de son maître. Elle lui témoigna une grande passion et lui dit : « Couche-toi avec moi. » Il refusa, lui disant : « Comment commettrais-je ce crime et pécherais-je devant Dieu, étant d'une sainte famille ? » Elle usa de pratiques condamnables à cause de son grand amour pour lui, mais il y fut insensible, car il s'adonnait aux prières et à la lecture de la loi sacrée.

Elle alla chez un mage nommé Simon — il était de Tablin[2] — et lui dit : « Mon maître Nathaniel m'envoie te saluer et te demander de tuer son fils, qui est désobéissant et méchant. Il désire que tu le tues secrètement, car il ne peut pas le voir à cause de sa méchanceté. Il t'envoie douze dinars d'or en te priant de te hâter de le faire en cachette et non ouvertement. » Le mage Simon, incrédule[3], répondit à la servante : « Je ferai tout ce que me dit notre maître Nathaniel... » Il dit au chef[4] de la magie : « Va, prends le fils de Nathaniel, mais ne le fais pas mourir ; peut-être son père regrettera-t-il sa mort et voudra-t-il le conserver en vie ; alors nous pourrons lui rendre son fils vivant. Il se peut aussi que la servante ait dit tout cela de son chef et à l'insu du prêtre Nathaniel[5]. Le chef de la magie se rendit

[1] Aboû'l-Fath, *ibid.* : Yahaam.
[2] *Ibid.*, Alin.
[3] Aboû'l-Fath, p. 158, dit le contraire : il crut que la servante disait la vérité.
[4] On verra plus bas que c'est une faute pour נשיא.
[5] Aboû'l-Fath, naturellement, n'a pas cette phrase.

את הדבר הזה מעצמה והר׳ נתנאל לא ידע בכן וילך נשיא האוב
בן הרב כאשר צוהו סימון וירא אתו והנה יאכל בכור ולא יוכל
יגע בו וישב אל סימון הכושף ויאמר אליו לא אוכל אגע בו כי
הוא קדוש וראיתי אותו יאכל קודש ויאמר לו סימון שוב ולך וראה כי
יכלה מן מאכלו הקודש תפוש בו וילך אליו ויראנו כי כלה מן
מאכל הקודש שב לתפלה וישב נשיא האוב אל סימון ויאמר לו לא
יכלה לי עליו כי כאשר כלה מן מאכל הקודש עמד לתפלה וישכב
וישן על טהרה ואני מה אעשה וזה האיש כל לילה ישן על
טהרה ויקץ משנתו וישוב כפי הסכנתו לתפילות ולשירות ולתהלות
ולמקרא בתוהק ואיך אוכל אגע בו בדבר רע ויאמר לו סימון
צפי לו עד יפגעו קרי לילה ויטמא ויעש כן עד פגעו קרי לילה
בבן הר׳ בהעם ויתפוש על נפשו ויהי בהעם מכן כמו המת ויקם
הר׳ נתנאל וכל קרוביו בבקר ויראו והנה בהעם מת ויצעקו צעקה
גדולה ומרה עד מאוד ויהי כאשר שמעו הקהל קול צעקותם
ויבאו אל חצר הר׳ נתנאל ויבכו ויבוא גם סימון הכושף אל בית
הר׳ נתנאל וירא והנה הוא באבל כבד וצעקתו גדולה ובכותו מרה
עד מאוד ויגש אליו וידבר עמו בנסתר בי אדוני אראה אותך עתה

chez le fils de Nathaniel, conformément à l'ordre de Simon, et le trouva mangeant la viande d'un premier-né ; aussi ne put-il le toucher. Il retourna chez Simon et lui dit : « Je ne puis pas le toucher, car il est saint, et mange de la nourriture sacrée. » Simon lui répliqua : « Vas-y une seconde fois et lorsqu'il aura fini de manger, saisis-le. »

Il partit de nouveau, mais lorsque Bahaam eut fini son repas, il se mit à prier. Le chef de la magie revint vers Simon et lui dit : « Je n'ai pas de pouvoir sur lui, parce que, quand il a fini de manger, il se met à prier, puis se couche sur un lit pur. Que puis-je faire contre un homme qui dort toute la nuit dans la pureté, et qui, lorsqu'il se réveille, se met d'habitude à prier, à louer Dieu et à lire dans la loi sacrée ? Je ne puis pas lui faire de mal. » Simon lui dit : « Attends qu'il ait une perte séminale et qu'il devienne impur. » Il fit ainsi, et alors le chef de la magie saisit son âme ; Bahaam parut alors être mort. Le lendemain au matin, le grand-prêtre Nathaniel et tous ses proches se levèrent, et, voyant Bahaam mort, ils crièrent avec amertume. A ce bruit, les gens vinrent dans la cour de Nathaniel et pleurèrent. Simon le mage y vint aussi et, voyant le deuil et les pleurs amers de Nathaniel, il s'approcha de lui et lui dit tout bas : « Monseigneur, je te vois en grand deuil, et les gémissements que tu pousses sur ton fils sont affreux ; pourquoi donc m'as-tu envoyé ta servante afin que je tue ton fils ? Maintenant je m'étonne de te voir dans un si grand deuil ; si tu veux que ton fils revive, je pourrai le faire. » Nathaniel lui répondit : « Si tu en as le pouvoir, dépêche-toi. » Simon se plaça au chevet du fils de Nathaniel, prononça certaines paroles, et le fils du grand-prêtre se leva et se mit

באבל כבד וצעקתך על בנך גדולה ולמה שלחת אלי את שפחתך סול בגלל הכותו ומיתתו ותמהי גדול עתה מראותך ברב אבל על בנך ועתה אם תחפיץ להחיות את בנך יכול אני על כן ויען הר' נתנאל את הכושף אם יש בידך לעשות את הדבר הזה להשיב חיות בני מהר לעשות כן ויגש סימון לפאת ראש בן הר' נתנאל ויעמוד שם ויקרא מילים ויקם בן הר' ויעמוד על רגליו והוא לא ידע מה היה לו ביום הזה הביא הר' נתנאל את שפחתו ויך אותה מכה גדולה עד דברת לעיני הנשיאים בכל אשר עשתה עם בנו ועם סימון הכושף ויצו הר' נתנאל וימיתו אותה לעיני העדים אשר שמעו דברה ויתבושש סימון הכושף מן הר' נתנאל וילך אל עיר ארמינה ותהי שם בעיר ארמינה קרות בין סימון הכושף ובין תלמידי ישוע בן מרים הנוצרי ואחר כן היה קרות בינו ובין יהודהי היה פיליפוס מן יושבי עיר אסכנדריה והיה כי ראה סימון האיש היהודי אשר שמו פילון יש בו בינה רבה ויאמר אליו חזק בידי עד נשבית דת ישוע בן מרים הנוצרי ויען פילון היהודי את סימון לאמר עזוב את הדבר הזה כי הוא מאת השם ב"ה ולא יוכל אדם יסירנו ויהי בימים ההם יצאו פרקים מאנשי דוסיס ארור שמו שם הא' אבעונאי ותבוא

sur ses pieds, ignorant ce qui lui était arrivé. Dans ce même jour, le prêtre Nathaniel fit venir sa servante et, l'ayant frappée, la força de raconter aux chefs de la communauté tout ce qu'elle avait fait avec le concours de Simon le mage, contre son fils. Puis, sur l'ordre de Nathaniel, on la mit à mort en présence des témoins qui avaient entendu ses paroles.

Simon le mage avait honte de paraître devant le grand-prêtre Nathaniel; il alla à la ville d'Armina [1]. Là il y eut une rencontre entre Simon le mage et les disciples de Jésus, fils de Marie, de Nazareth. Puis il se rencontra avec un juif philosophe d'Alexandrie nommé Philon. Simon, voyant que ce juif était intelligent, lui dit : « Aide-moi à détruire la religion de Jésus, fils de Marie de Nazareth. » Mais Philon le juif lui répondit : « Laisse là cette idée, car c'est la volonté du ciel, personne ne pourra rien y changer. » En ce temps apparurent des sectaires disciples de Dosis (que son nom soit maudit !) : la première secte s'appelait Ab'ûnai ; elle s'établit dans le Basan. Le nom de la deuxième secte était Abîa, et le chef s'appelait Anthamî. Comme il se trouvait une fois avec ses hommes dans une maison, la maison s'écroula sur eux et ils périrent tous. La troisième secte s'appelait la secte de Katitai [2]. Dieu, qu'il soit loué, les frappa d'une épidémie. La quatrième s'appelait la secte de Saktu [3], fils de Tabrin, fils de Nin. Le nombre des gens qui le suivirent fut de cent dix-huit.

[1] Aboû'l-Fath, p. 159 : Armiya. Est-ce Rome ?

[2] Aboû'l-Fath dit qu'il a trouvé ce nom dans une chronique écrite en hébreu, mais les chroniques arabes portent Kaitatai.

[3] Aboû'l-Fath, p. 161 : Schaliya.

זאת הפרקה אל בשן ותשב שם ושם הב׳ אשר קמת אחריה אביה והנשיא אשר להם שמו אנתמי ויהיו הוא ואנשיו בבית א׳ ויפול הבית עליהם וימותו כולם ושם הג׳ פרקת קטיטאי ויכם י״י ברוך הוא בדבר ושם הד׳ פרקת סכתה בן טברין בן נין ויהי מספר האנשים אשר הלכו אחריה מאה ושמנה עשר איש ושם החמישית עדת בני צדוק והם חמשה אחים ושם הששית עדת אוליאה כי נשיא זאת הפרקה הוא שמו אוליה מן שבוני עיר און הוא אסכנדריה ושם השביעית אשר קמת אחריה עדת פאסקוטאי ואחרי כן נכרתו כל פרקי דוסיס ארור הוא וארור שמו׳

כ 4709 עקבון

כה 4734 אלעזר

זה הכהן אלעזר היו לו שני בנים קטנים שם הא׳ עקבון ושם הב׳ נתנאל ואחותם מרים ויהי כי קרבו ימי אלעזר למות ויפקוד על בתו ועל בניו איש בעל אומנה ושמו מרפלינה ומרפלינה הזוכיר היו לו שני בנים שם הגדול יהודה ושם הקטן נתנאל ויהי כי גדל בנו יהודה דרש אביו מרפילנה על בת הר׳ אליעזר מרים לתתה לו לאשה ויהי כי ידע מרים בדבר הזה והיא לא תחפוץ לקחת יהודה בן מרפלינה לה לבעל ותברח אל עיר הכרמל כי היו יושבים שם

La cinquième s'appelait secte des enfants de Josadac[1]; ils étaient cinq frères. La sixième était la secte d'Elie, car le chef de cette secte s'appelait Elie ; il habitait Alexandrie. Le nom de la secte qui lui succéda, la septième, est la secte de Pascutaï. Puis toutes ces sectes de Dosis (qu'il soit maudit!) disparurent.

[20 4709] *Acbon*

[25 4734] *Eléazar*

Ce prêtre avait deux jeunes fils, dont l'un s'appelait Acbon et l'autre Nathaniel, et une fille nommée Marie. Lorsqu'Eléazar se sentit près de mourir, il établit pour tuteur de ses enfants un homme de confiance[2], nommé Marphalina. Celui-ci avait aussi deux fils, dont l'aîné s'appelait Juda, et le cadet Nathaniel. Lorsque Juda fut devenu grand, son père Marphalina voulut le marier avec Marie, la fille d'Eléazar. Mais Marie, ayant appris ce projet et ne voulant point épouser Juda, fils de Marphalina, s'enfuit à la ville de Carmel, où habitaient des parents de son père Eléazar. Marphalina rechercha Marie, mais il ne la trouva pas ; il apprit plus tard qu'elle était à Carmel et qu'elle s'était enfuie, parce qu'elle ne voulait pas épouser son fils Juda.

[1] Aboû'l-Fath, p. 163, donne comme variante Sadoc; cette secte a probablement un rapport avec les Sadducéens.

[2] Aboû'l-Fath, p. 164 : un parent à lui.

אנשים מקרובי אביה הר׳ אלעזר ויבקש מרפלינה את מרים ולא מצאה ואחר כן שמע כי היא בעיר הכרמל וכי גלל מברחה בנו יהודה כי לא תחפוץ לקחתו ויהי כי גדלו מרים ושני אחיה וידרשו מן מרפלינה ירושת אביהם ולא אבה יתן להם ירושת אביהם וילכו שלשתם אל המלך בלסמיס ויעמדו לפניו וידברו אליו בדבר מרפלינה וישיגו לכל אשר להם מאת מרפלינה עפי המלך בלסמוס ואחרי כן תקח מרים איש יקיר לה לבעל והוא עשיר איש חיל יא שמו בן חרש מיושבי עיר רעשפין וילדה לו בן זכר ויקרא את שמו מרפלה וילדה גם בת ותקרא את שמה שושנה בימים ההם קם איש מעדת ישוע בן מרים הנוצרי ושמו אפטיחוס וילמד בני הנוצרים כי אין אל ישוע בלתי טבע א׳ והוא זה הדבר במקומה בעיר אפסס בצו מאת השופט תאודסיוס ואחרי כן אתעשה מקוה שני בצו המלך מרסיאנוס וישבית המקוה את תלמוד אפסס אשר למד בו.

כד 4758 עקבון

בשנת ארבע אלפים ושבע מאות וחמישה ושלשים בנא זה הכהן הגדול את כנשת חלקת השדה בעיר שכם הק׳ וישם את אורך בית הכנישה שמונה ושבעים אמה ורחבו ארבע וארבעים אמה וישם

Marie et ses deux frères, étant devenus majeurs, réclamèrent à Marphalina la succession de leur père; mais il ne voulut pas la leur restituer. Ils se rendirent tous les trois auprès du roi Balsamis et ils lui racontèrent le cas de Marphalina. Le roi donna l'ordre à Marphalina de leur rendre la succession de leur père. Après cela, Marie épousa un homme estimé, riche, vaillant et pieux, nommé Ben-Harasch [1], un des habitants de Raasaphin. Elle mit au monde un fils, que le père nomma Marphila [2], et une fille nommée Suzanne [3].

En ce temps se leva un chrétien nommé Eutychès, qui enseigna aux chrétiens que Jésus n'a eu qu'une nature. Cette opinion fut discutée à Ephèse dans un concile ordonné par le roi Théodose [4]. Puis un second concile, convoqué sur l'ordre du roi Marcien, abolit l'enseignement d'Ephèse [5].

[24 4758] *Acbon*

Dans l'année 4735, ce prêtre construisit la synagogue du champ [6] dans la ville sainte de Sichem. Elle avait soixante dix-huit coudées de long, sur quarante-quatre de large; la hauteur des portes était de

[1] Aboû'l-Fath, p. 165 : Ibn Al-Kharat.
[2] Aboû'l-Fath : Marfaka.
[3] Aboû'l-Fath : Sara.
[4] Le mot שופט a certainement ici le sens de « roi ». C'est l'empereur Théodose II.
[5] Il veut dire que ce concile, celui de Chalcédoine, condamna Eutychès, absous à Ephèse.
[6] Il fait allusion au morceau de terre que le patriarche Jacob avait acheté à Hamor, père de Sichem.

קומת דלתי בית הכנישה המשה עשר אמה ורוחב הדלת שמונה
באמה וישם על בית הכנישה את דלתי הנחשת אשר לקחו אותם
אנשי המלך אדריאנוס מבית מקדש יהודים בעיר ירושלם וישימו
אותם על פתח הכנישה אשר בנו אותה עפי המלך אדריאנוס תחת
המקום המובחר הר גריזים בית אל ויהי אחר הדברים האלה נאמר
אל המלך אסקפטוס אשר היה מלך בימים ההם מאת אויבי עדת
בני ישראל השמרים לאמור הדלתים הנחושת אשר לקחם המלך
אדריאנוס מעל פתח מקדש היהודים וישימם על פתח הכנישה אשר בנו
אותה תחת הר גריזים לקחם עקבון שופט השומרים וישימם על פתח
הכנישה אשר בנא אותה בעיר שכם ויהי כאשר שמע המלך אסקפטוס את
הדבר הזה ויחר אפו וישלח לקרוא את הכהן הגדול עקבון וילך אליו
ויעמוד בין ידיו ויאמר לו הלא ידעת כי המלכים הם שופטים
בארץ עד ישיגו כל דבר לבעליו ואיך איש כמוך יקח מאום מן
המלכים באין צו מהם אמנם לא ראיתי איש כמוך אתה אשר מרדת
ותבז מאום אין לך בו חלק ויען הכהן הגדול עקבון את המלך
לאמר אדוני המלך אני ידעתי כי אני וכל יושבי הארץ עבדיך ונביט
מאדוני המלך לבנות זה המקום בית כנישה לצלות והמקרא ובו
נקרא לאדוני המלך ונזכרו בכל טוב ואני עבדך ראיתי את אלה
הדלתיים נפולים על הארץ טמונים בעפר ולקחתים מארץ המלך

quinze coudées et la largeur de huit coudées. Il mit à cette synagogue les battants d'airain que les gens de l'empereur Hadrien avaient enlevés du temple des Juifs à Jérusalem et placés dans le temple construit sur l'ordre d'Hadrien dans l'endroit choisi, le Mont Garizim.

Après ces événements les ennemis des Samaritains dirent à Escophatus[1], qui était alors le roi : « Acbon, le chef des Samaritains, a pris les battants d'airain enlevés par Hadrien au temple juif et placés par lui au temple qu'il a construit au pied du Mont Garizim, et il les a mis à la synagogue qu'il a fait construire à Sichem. » Le roi Escophatus, à ces mots, entra en colère et manda le grand-prêtre Acbon. Lorsque ce dernier fut devant lui, le roi lui dit : « Ne sais-tu pas que ce sont les rois qui décident dans le pays pour que l'on rende chaque chose à son propriétaire ? Comment donc un homme comme toi a-t-il pu prendre sans permission ce qui appartient au roi ? Je n'ai jamais vu un homme comme toi se révolter et dérober ce qui ne lui appartient pas. » Le grand-prêtre Acbon répondit au roi : « Mon roi, je sais que moi et tous les habitants du pays, nous sommes tes serviteurs. Nous eûmes la permission du roi de construire dans cet endroit une synagogue pour y prier, lire la loi et bénir notre seigneur le roi et le mentionner en bien. Moi, ton serviteur, j'ai vu ces portes à terre et couvertes de poussière, je les ai prises dans la terre qui appartient au

[1] On ne voit pas de qui l'auteur veut parler. D'après le contexte, il s'agirait de Léon I. Mais, si l'on s'en rapporte à ce qu'il dit plus loin au sujet de Zénon, il faudrait placer ce roi inconnu plus de cent ans avant.

ושמתים באחוזת המלך ועתה כל הישר בעיני המלך יעשה את כל אשר יצונו נשמע ונעשה וינחם המלך על הר׳ עקבון ואחר כן מכר המלך אסקפטוס את הדלתים לכהן גדול עקבון בשש מאות שקל זהב ויתן הכהן עקבון את שש מאות שקל זהב ביד המלך לעיני אנשי המלך ויכתוב לו המלך כיר ידו כי הדלתים אשר הם על תרח כנישתו הם במלכו ובממלכת בניו ובני בניו אחריו עד עולם ויברך הר׳ עקבון את המלך וישב אל מקומו הוא ואנשים אשר הלכו עמו לאצל המלך בשמחה ובטוב לבב.

יז	4775	אלעזר
ל	4805	עקבון
מ	4845	אלעזר

בימי כהנת זה הכהן הגדול אלעזר באו הערלים אל עיר שכם וילכו משם אל הערים אשר הם מסביב קבר אבינו יוסף הצדיק עה ויבקשו מעתק עצמותיו אל עריהם ויגלו ה״ב מופת מאתו וזה המופת הוא עמוד אש היה נצב מאצל קבר הצדיק יוסף וראשו מגיע השמים ויראו הערלים זה המופת ויירא ויברחו ואחרי הליכתם

roi et je les ai placées dans un endroit qui appartient aussi au roi. Maintenant, le roi fera ce qui lui plaira, et nous obéirons, faisant tout ce que le roi ordonnera. » Le roi revint sur ce qu'il voulait faire au prêtre Acbon. Puis le roi Escophatus vendit les portes au grand-prêtre Acbon, pour six cents[1] sicles d'or. Le prêtre Acbon paya au roi les six cents sicles d'or en présence des hommes du roi. Le roi lui écrivit de sa propre main que les portes fixées à la synagogue étaient sa propriété, qu'elles appartenaient à lui, à ses enfants et aux enfants de ses enfants jusqu'à l'éternité. Le prêtre Acbon bénit le roi, puis il retourna chez lui content et joyeux, ainsi que tous les hommes qui étaient allés avec lui chez le roi.

[17	4775]	*Eléazar*
[30	4805]	*Acbon*
[40	4845]	*Eléazar*

Sous le pontificat de ce prêtre, les Chrétiens[2] vinrent à Sichem, et de là ils gagnèrent toutes les villes qui sont dans les environs du tombeau de Joseph le Juste, avec le dessein de transporter ses ossements dans leurs villes. Mais Dieu fit un miracle : de la tombe de Joseph s'éleva une colonne de feu dont l'extrémité atteignait le ciel. Les Chrétiens, à la vue de ce miracle, s'enfuirent ; après leur fuite, la co-

[1] Aboû'l-Fath, p. 168 : sept cents.
[2] Je traduis ערלים d'après Aboû'l-Fath, p. 169, qui porte נצארי.

נסתר עמוד האש ולא נראה וישיבו אנשי בני ישראל השמרים
את העפר אל מקומו וישימו קברו מתפרש עד היום הזה ויהללו
את שם ד׳ אלהי ישראל ובימים ההם היה המלך מפרפיוס ובימי
מלכו באו הערלים לקחת את עצמות הכהנים אלעזר ואיתמר ופנחס
מזאת הארץ לארצם ותהי בינם ובין בני ישראל השמרים בגלל הדבר
הזה מלחמה גדולה ולא יכלו לעתיקותם ממקומם ודברי המלחמה
הזאת היא כתובה בספר הימים.

לא 4876 נתנאל

בשנת שנים עשר לכהנת הכהן הגדול נתנאל בא זית מלך
אדום אל עיר שכם הק׳ וילחץ את בני ישראל השמרים ויבקש
מהם יבואו בעדת הערלים ויצו לכל עבדיו כל איש ישראלי
אשר לא יבוא בעדת הערלים ימות והיה זית הזוכיר ישלח לקרא
להזקנים והחכמים והכהנים ויאמר אם לא תבאו בעדת הערלים
והרגתי אתכם ויענו ויאמרו השלמנו נפשותינו למות ברצון אלהינו
ולא נשתחוה אלא לו לבדו ויהרגם ויהרג גם אנשים רבים מן עדת
בני ישראל השמרים ואחר כן גזל מהם את כנישות חלקת השדה

lonne de feu disparut. Les Sámaritains replacèrent[1] ensuite la terre sur la tombe et rendirent le tombeau de Joseph inaccessible jusqu'à nos jours.

Sous son pontificat aussi vivait l'empereur Marcien[2], sous le règne duquel les Chrétiens voulurent transporter dans leur pays les ossements des prêtres Eléazar, Ithamar et Phinée. Cette affaire donna lieu à une guerre entre les Samaritains et les Chrétiens. Les Chrétiens ne réussirent point à les enlever, par suite de cette guerre, qui est racontée dans les annales.

[31 4876] *Nathaniel*

Dans la douzième année du pontificat du grand-prêtre Nathaniel, Zait[3], le roi d'Edom (Zénon, empereur romain) vint à Sichem et opprima beaucoup les Samaritains. Il chercha à les convertir au christianisme et il donna l'ordre à ses sujets de tuer tous les Israélites qui ne voudraient pas embrasser le christianisme. Zénon manda les anciens, les savants et les prêtres et leur dit : « Si vous ne vous convertissez pas, je vous mettrai à mort. » Ils lui répondirent : « Nous sommes résignés à mourir pour la volonté de Dieu, nous ne nous prosternerons que devant lui seul. » L'empereur fit tuer beaucoup de Samaritains, puis il leur prit la synagogue qu'avait bâtie le grand-prêtre Acbon dans le lot du champ, sous le règne d'Escophatus dans l'année 4735 de la création = 1941 depuis que

[1] Aboû'l-Fath dit que le tombeau s'était recouvert de lui-même par un miracle.

[2] Je lis avec Aboû'l-Fath : Markinus.

[3] Cette erreur est due à ce que, dans les chroniques arabes, le nom זינון est parfois écrit זיתון, que notre auteur a abrégé en זית.

אשר בנא אותה הכהן הגדול עקבון בימי המלך אסקפטיס בשנת
ארבע אלפים ושבע מאות וחמשה ושלושים לימי בראשית אשר היא
שנת א׳ אלף ותשע מאות וא׳ וארבעים שנה לעבר בני ישראל
בארץ כנען ואחר מאת שנה ושלשה ועשרים שנה לקחה המלך
זית מן השמרים ויבן בתוכה בית להקדושים ויקם בה ימים
אחדים ויעזבה וילך אל הכנישה אשר בנא אותה הר׳ בבא
רבה אצל המקום המובחר הר גריזים בית אל וישאל למי זה
המקום ויאמרו לו בני דתו גם זה המקום לעדת השמרים יתפללו
בו ויעבדו את ד׳ על ההר הזה ויען ויאמר למה לא ימצא
בו תמונה ולא פסל ויענו אותו אנשיו לאמר העם הזה יאמרו כי
הם משתחוים לאל אשר לא יראה וכל פסל וכל תמונה תועבה
היא להם וישלח המלך זית ויקרא את הכהן הגדול נתנאל ואת כל
מעיני העדה ויאמר אליהם מכרו לי את ההר הזה ויענו אותו
לאמר אנחנו וכל אשר לנו ביד המלך ויגזול מהם את ההר ואת
כל גבולו ואת מקוה המים ויבן שם בניאן רב ויחפר לו שם קבר
ויאבד לו בן ד׳ ב׳ה׳ אחד מבניו לא ירחמו ויקבר אותו בקבר הזה ויאמר
זה הקבר יהיה פני עדת השמרים כי יהיו משתחוים לאלהיהם
וישם צלם על ראש הקבר ואחר כן אבד הוא ויקברו אותו בקבר
בנו הבה לא ירחמו וישכון רוחו באש השריפה וזה המלך זית
הוא אחר מלכי אדום אשר מלכו בזאת הארץ ובימים ההם

les enfants d'Israël furent entrés dans le pays de Canaan. Donc cent vingt-trois ans plus tard, l'empereur Zénon la prit aux Samaritains, et l'établit comme monastère pour ses saints [1].

Il resta quelques jours à Sichem, puis il se dirigea vers la synagogue que Baba le Grand avait bâtie au pied du mont Garizim. Il demanda à qui appartenait cet endroit, et ses coreligionnaires lui répondirent : « Cet endroit est aussi aux Samaritains ; ils y prient et ils adorent leur Dieu sur cette montagne. » Il dit : « Pourquoi n'y a-t-il pas d'image ni de statue ? » Ses gens lui répondirent : « Ces hommes disent qu'ils se prosternent devant un Dieu invisible, et que toutes les images et statues sont une abomination pour eux. » L'empereur Zénon manda alors le grand-prêtre Nathaniel et tous les notables de la communauté et leur demanda de lui vendre la montagne. Ils lui répondirent : « Nous et tout ce qui est à nous sommes au pouvoir de l'empereur. » Il leur enleva la montagne, tout ce qui l'entourait, ainsi que le bassin d'eau. Il y fit construire beaucoup d'édifices et fit creuser un tombeau pour lui. Ensuite un de ses fils mourut (que Dieu n'ait pas de pitié de lui !) et il le fit enterrer dans ce tombeau. Il dit : « Ce tombeau est devant les Samaritains, qu'ils se prosternent devant lui », et il plaça une croix sur la tombe. Puis il périt lui-même et on l'enterra à côté de son fils (que Dieu n'ait pas de pitié de lui et qu'il fasse habiter son âme dans le feu de l'enfer !).

[1] Cf. Munk, *Palestine*, p. 610 *a*. Il s'agit d'une église élevée à la Vierge.

היה נמצא פרש תארו כוש מזרע בני ישמעל ושמו היה ענתר בן שדאד מבני עבס.

כה 4901 אלעזר

באחר כהנת זה הכהן הגדול אלעזר קם מחמד מלך ונביא בני ישמעאל ויהי בימים ההם היה איש מבני ישראל השמרים ושמו זהר ונקיבותו צרמצא ואחרי כן נקרא שמו קבצה והו מן שכוני עסכור ויהיו עוד נמצאים בימים ההם שנים אנשים שם הא׳ עקב הכהנים והוא מעדת בני יהודה ושם השני שלמיאל והוא מעדת הנוצרים ויהי להם בינה במדע הקסמה ויראו בקסמיהם כי ממלכות בני אדום הכללת וכי ממלכת בני ישמעאל החלת על יד איש יתום שמו מחמד והוא מבני האשים ויש בו בהרת לבנה בין כתפותיו ויאספו שלשתם במקום א׳ ויאמרו איש אל רעהו הבה נלכה אליו עד נעשה לנו עמו דבר וילכו כולם יחדו עד השיגו למקומו ויגש אליו בראשונה עקב הכהנים היהודי וישלם עליו ויאמר אליו מחמד הנביא מי אתה ויאמר אליו אני איש יהודי מן נשיאי עדת היהודים ומצאתי בספר תורתי כי יקום מלך מן בני ישמעאל בן אבינו אברהם וימלוך את כל עלמא ולא יוכל איש יעמוד לפניו ויגש

Cet empereur Zénon fut le dernier des empereurs romains qui régnèrent sur la Palestine[1]. Dans ce temps existait un chevalier nègre, d'origine arabe, appelé 'Antara, fils de Schaddâd, des Bani-Abs.

[25 4901] *Eléazar*

A la fin du pontificat de ce grand-prêtre apparut Mahomet, roi et prophète des Arabes. A cette époque se trouvait un Samaritain nommé Zohar et surnommé Sarmasa[2]; plus tard il fut appelé Kabazah[3]. Il habitait Ascar. Deux autres se trouvaient en même temps, l'un nommé Acub[4], des Cohanim, et l'autre, un chrétien, nommé Salumiel[5]. Tous les trois connaissaient l'astrologie et ils avaient prévu que l'empire romain finirait et que la domination arabe allait commencer par le fait d'un orphelin, nommé Mahomet, Hâschimite, ayant des taches blanches entre les deux épaules. Tous les trois se réunirent dans un endroit et se concertèrent pour aller s'arranger avec lui. Ils partirent et arrivèrent à sa résidence.

Acub, des Cohanim, entra le premier et le salua. Mahomet le prophète lui dit : « Qui es-tu ? » Il lui répondit : « Je suis un juif, un

[1] Fantaisie.

[2] *Taulidé*, p. 30, et Aboû'l-Fath, p. 173 et suiv. : le premier explique ce nom par : « Il a trouvé des malheurs. »

[3] *Taulidé* explique ce nom par : « Il a rassemblé ses hommes. »

[4] Aboû'l-Fath dit : Kaab Al-Ahbar; c'est le célèbre narrateur juif arabe. עקוב et כעב viennent probablement tous les deux de רעקב; cf. Lidzbarski, *De propheticis quæ dicuntur legendis arabicis*, p. 35.

[5] Aboû'l-Fath : Abd As-Salam.

אחריו שלומיאל הנוצרי וישלם עליו ויאמר לו מחמד מי אתה ויאמר איש נוצרי אני מן נשיאי הנוצרים ומצאתי בכתבנו כי אתה תמלוך את כל עלמא ושני האנשים האלה לא היו ידעו מאום מן התורה והנגול רק ידעו כן מן קסמיהם ואחר כן נגש צרמצא השומרי וישלם עליו ויאמר לו עתה תמליך את ערף אנשי העולם ולי בך אות והוא בהרת לבנה בין כתפיך וישמח מחמד מדבריו ויפשט את בגדיו והנה בהרת גדולה בין כתפותיו ואחרי כן הביא להם לחם לאכול וישבו עקוב הכהנים ושלומיאל ויאכלו יחדיו רק צרמצא לא נגש ולא אכל עמהם ויאמר לו מחמד למה לא תעשה כאשר עשו ותאכל עמנו לחם ויען צרמצא לאמר אדוני תורתי תמנעני מזה ויאמר אליו מחמד לאמר ואלא מה דבריך השמרי ויען צרמצא ויאמר באתי אליך לקחת מעמך ברית עד אבטח בו אני ובני קהלי ויכתוב מחמד ברית מן כיר עלי בן אבי טאלב בן דוד מחמד ויכתב בו אני מחמד בן עבד אלדה נתתי זה הברית אל עדת השמרים נאמן ושלום על נפשותיהם ועל זרעם ולכל אשר להם ואל בתי

des chefs de ma communauté. J'ai trouvé dans le livre de notre loi qu'un roi, descendant d'Ismaïl, le fils de notre père Abraham, surgira et subjuguera le monde tout entier. Personne ne pourra lui résister. » Après lui Salumiel le chrétien entra et le salua. Le prophète lui demanda qui il était ; il répondit : « Je suis un chrétien, un des chefs du christianisme, et j'ai trouvé dans notre sainte Écriture que tu gouverneras le monde entier. » Ces deux hommes n'en savaient rien par la Tora ni par l'Évangile, mais seulement par l'astrologie. Puis entra Sarmasa, le Samaritain, et, après l'avoir salué, il lui dit : « Tu feras des Arabes les maîtres du monde ; tu as un signe : une tache blanche entre les deux épaules. » Mahomet se réjouit de ces paroles, il ôta ses vêtements et l'on aperçut une grande tache blanche entre ses épaules.

Ensuite il leur fit préparer un repas. Alors Acub et Salumiel mangèrent ensemble, mais Sarmasa ne mangea pas [1]. Lorsque Mahomet lui eut demandé pourquoi il ne faisait pas comme les autres, il répondit : « Mon seigneur, notre loi me le défend. » Le prophète lui dit : « Qu'as-tu à me dire, ô Samaritain ? » Sarmasa répondit : « Je suis venu contracter avec toi une alliance grâce à laquelle nous pourrions, mes coreligionnaires et moi, vivre en sécurité ». Mahomet, fils d'Abdallah, fit écrire à Ali, fils d'Abou Talib, son cousin, ce qui suit : « Moi Mahomet, fils d'Abdallah, accorde ce traité aux Samaritains et leur garantis la sécurité à eux, à leurs enfants, à tout ce qui leur appartient, à leurs synagogues dans toutes les villes et dans tous les endroits, et nous nous conduirons à leur égard d'une façon amicale [2]. » Puis il y apposa l'image de sa main pour signa-

[1] Aboû'l-Fath dit que les deux premiers se convertirent à l'Islam.

[2] *Taulidé*, p. 21, dit, au contraire, qu'il ne réussit pas à faire un traité avec Mahomet.

קדשיהם ומעבדם בכל עיר ובכל מקום וילכו בהם לכת טובה
וישם בתוכה תמונת כף ידו ויקח צרמצא את הברית וישב אל
מקומו אל ארץ פלשתים וידבר אל עדתו השמרים באצלחות את דרכו
וספק צריכותו וישמחו בכן שמחה גדולה ובימים ההם דבר בטריך
הסוריאן ושמו אנסטסיוס עם איש מן פרקת הארמן ושמו בולוץ הן
הרומים קבלו תלמודינו כי להמשיח ישוע חפצה אחת ויעזבו הדבר
על טיבעו הן הוא מין אחד או שנים ויקבל את הדבר הזה סרגיוס
בטריך קסטנטין ויצו המלך על קבול זה התלמוד ויעשו כאשר צוה
ובימים ההם היה בהר הלבנון עם שמו מרודי הלבנון כי מרדו על
מלכי קיצר כי פוקדים מקרבם היו עליהם ותהי אחוזתם מעיר אנטאכיא
עד הר הכרמל והפקיד עליהם בעת ההיא היה שמו יוסף כי מלך
היה על גבול וגם כסרא היה פוקד על דאחליה אשר מן ימיו נהפך
שמה כסרואן ואחרי כן מת מחמד נביא הערבים ויהיו כל ימי חייו
שלשה וששים שנה מהם שלשה וארבעים לא עשה בהם מאומה
ועשרת שנים מלחמה ועשרת שנים מלך ונביא וזה מחמד נגלא

ture. Sarmasa prit la charte et retourna en Palestine. Il raconta à ses coreligionnaires le succès de sa mission, et ils s'en réjouirent beaucoup.

A cette époque, le patriarche syrien, nommé Anastase, parla à un Arménien nommé Baulos (Paul) et lui dit : « Les Romains avaient accepté notre doctrine, qu'il n'y a qu'une seule nature en Jésus-Christ, puis ils ont abandonné la question de la nature : il leur est égal qu'il y ait une ou deux natures. Sergius, patriarche de Constantinople, accepta cette doctrine ; l'empereur donna l'ordre de l'adopter, et il fut fait ainsi [1]. »

A cette époque il y avait dans le Liban des hommes qui s'appelaient Marodé Labanon (les Mardaïtes), parce qu'ils s'étaient révoltés contre les empereurs, qui avaient établi sur eux des lieutenants. Leur domaine s'étendait depuis Antioche jusqu'au Mont Carmel ; leur lieutenant s'appelait alors Joseph, qui régnait sur le Guebal. Kisra (Chosroès) régnait aussi sur Dakhiliya (nom arabe de la Mésopotamie), dont le nom fut changé depuis en Chosroène.

Mahomet le prophète mourut à l'âge de soixante-trois ans ; il avait passé quarante-trois ans dans l'inaction, pendant dix années il fit la guerre et pendant les dix dernières il fut roi et prophète. Ce Mahomet apparut dans l'année 4893 [2] de la création, qui est l'année 2099 de l'entrée des Israélites en Palestine, l'année 1838 [3] de la disparition du

[1] Il y a certainement une faute du manuscrit ou une confusion chez l'auteur, car Anastase était l'adversaire des monophysites. Le texte est très obscur, même sans cela. Peut-être a-t-on confondu saint Anastase avec l'empereur Anastase, qui favorisa les monophysites.

[2] D'après Aboû'l-Fath, p. 175, 5047.

[3] Aboû'l-Fath, p. 176, 1993. Cette différence provient de ce que notre auteur a omis plusieurs grands-prêtres entre la disparition du tabernacle et le commencement de l'Islam.

בשנת ארבע אלפים ושמונה מאות ושלשה ותשעים שנה לימי בראשית אשר היא שנת אלפים ותשעה ותשעים לעבר בני ישראל ארץ כנען והיא שנת אלף ושמונה מאות ושמונה ושלשים לכסות המשכן הקדוש והיא שנת תשע מאות וא׳ וחמישים לממלכת אסכנדר מלך מכדוניה והיא שנת שש מאות ושנה אחת לנגלאות יהושע בן מרים הנוצרי אשר קם מעדת היהודים והיא שנת מאתים שנה ושלשה ותשעים שנה להר׳ בבא רבה בן הכהן הגדול נתנאל ונשוב למה אנחנו בו ונאמר אחרי מות נביא בני ישמעל מחמד מלך תחתיו עתיד בן אבו קחאפה אשר קראו שמו אבו בכר הצדיק וימלוך שנתים ושלשה חדשים ובימיו אתנבאת אשה ושמה סגאח אלירבועיה וילכו אנשים רבים מעדת מחמד אחריה ויצו הכהן הגדול אלעזר בעת ההיא את נשיאי עדת בני ישראל השמרים ויפקדו אקר משפחות עדת השמרים ואלה שמותם הראש זהר הוא אבו בני קבצה הוא צרמצא ויבוא לוזה בימי אלעזר הכהן השני עמדי יעקב יסכר והוא אב לבני מאורתה השלישי זית היא ראש פעמאי אב לבני דנופתה הרביעי יהושע בן ברק הוא אב

tabernacle, l'année 951 du règne d'Alexandre le Grand, l'année 601 de l'ère chrétienne et l'année 293 de Baba le Grand, fils du grand-prêtre Nathaniel.

Revenons à notre sujet. Après la mort de Mahomet, prophète des Arabes, 'Atid[1], fils d'Aboû Kohafa, surnommé Aboû Bakr le juste, monta sur le trône ; il régna deux ans et trois mois. En ce temps, une femme nommée Sidjah, de la tribu de Robê'a, prétendit à la prophétie et beaucoup de Musulmans la suivirent.

A cette époque, le grand-prêtre Eléazar donna l'ordre aux chefs samaritains de dénombrer les principales familles samaritaines. Voici leurs noms :

1° Zohar, le père des Banoû Kabasa, le même que Sarmasa. Il vint à Luz sous le pontificat d'Eléazar ;

2° Amdi Jacob Yascar, chef des enfants de Mawertha ;

3° Zaith, chef des Paamaï, père de la famille de Danoufta [2];

4° Josué, fils de Barik, chef des enfants de Nounia ;

5° Abraham, fils de Nur [3], de Beth Dagan [4], chef des enfants de Tobie et des enfants de Kala ;

6° Israël, fils de Machir, chef des enfants des Çorim [5] ;

7° Joseph, fils de Suthalé, père des enfants d'Aïna, des enfants de Saala, des enfants de Matar, des enfants de Helba et des enfants de Salé ;

[1] Toujours la même confusion entre le ב et le ת, car le nom d'Abou Bakr était Abd Allah.

[2] *Taulidé*, p. 21 : דנפתאי.

[3] *Ib.* : אור, qui est, d'ailleurs, le même nom que נור, le premier étant arabe et le dernier hébreu.

[4] *Ib.* : דמן דאגון.

[5] *Ib.* : הצובי. M. Neubauer dit que le texte arabe porte אלקדריה « les puissants », qui, je crois, correspond mieux à הצורים « les rochers ».

לבני נוניא החמישי אברהם בן נור מבית דגן הוא אב לבני טוביה ולבני קאליה הששי ישראל בן מכיר הוא אב לבני הצורים השביעי יוסף בן שותלח הוא אב לבני עינה ולבני סהל ולבני מטר ולבני חלביה ולבני שלח השמיני לאל בן בכר הוא אב לבני חדודיא ולבני נפתלי התשיעי בכר בן אור הוא אב לכל שכיני צרפתאי ואב לבני חובב ולבני נטליה ולבני חבליה העשירי שפט בן צבו הוא אב לבני מתוחיה ולבני נחשת ולבני עבאס אחד עשר ברד בן שריאן הוא אב לכל בני מלך ולכל בני גלגל ואב לבני ירח הגדול והם שכוני מדינת עזה ויתעתק ירח הזוכיר אל גרר ויולד שם שלשה בנים ובניהם הם כל אנשי בית פוריך שכוני תותאי גם בני שמטאי ובני קיאטין ובני מנטאי ובני בהלולי .ובני משלאי ובני סבנאי ובני רבכאי ובני סמקאי ובני קאקולאי ובני מאנשאי צפר והם הצפרים וכרכר והם הכרכים כל אלה נגלאת תולדותם אחר בקר וחקר וקשות גדולה בימי הכהן הגדול אלעזר וי"י הידעיו בשהק.

כ 4921 נתנאל

בימי כהנתו באו הישמעאלים וילכדו את ארץ פלשתים.

8° Lahal, fils de Bakr, père des enfants de Hadoudia[1] et des enfants de Nephtali;

9° Bakr, fils d'Or, père de tous les habitants de Çarphataï, des enfants de Habib, des enfants de Nathalie[2] et des enfants de Hablia[3];

10° Saphat, fils de Çaba, père des enfants de Mathûhia, des enfants de Nehoseth et des enfants d'Abbas;

11° Barad, fils de Sorian, chef des enfants de Malik, des enfants de Galgal[4], des enfants de Yérah le Grand[5], habitants de Gaza. Puis Yérah s'en alla à Gerar, où il engendra trois fils, qui formèrent la famille de Beth-Phorich, habitant à Thothai, ainsi que les enfants de Samtaï, de Kiatin, de Mautaï, de Bahloulé, de Maslaï, de Sabnaï, de Rabkhaï, de Samcaï, de Kahoulaï, de Zophar, qui sont les Zapharites, et de Carcar, qui sont les Carcarites. On put découvrir les origines de toutes ces familles après des recherches et des investigations pénibles pendant le pontificat de ce grand-prêtre Eléazar.

[20 4921] *Nathaniel*

Pendant son pontificat les Arabes s'emparèrent de la Palestine.

[1] *Taulidé*, p. 22 : חדו.
[2] *Ib.*, p. 22 : אנטלי.
[3] *Ib.* : חבלל.
[3] *Ib.* : גליל.
[4] *Ib.* : זהר רבה ; mais M. Neubauer donne, dans une note, la leçon arabe בדר אלכביר ; qui correspond à celle de notre texte.

יח 4939 אלעזר

בימי כהנתו מת אבו בכר וימלוך תחתיו עמר בן אלחטאב עשרת שנים ושבעה חדשים וילכוד זה עמר את עיר טבריס וימלוך אותה ואחרי כן באו הנוצרים וילכדוה וימלכו אותה מיד הישמעאלים ויהי בשנה השביעית מן מלכו לכד עיר קיסאריה ואחרי כן הרגו איש שמו לולוה ויהי זה האיש עבד לאיש בעיר קיסאריה וימלך תחתיו עתמאן בן עפאן שנים עשר שנה וזה הוא אשר כתב הקוראן וישלח קול בין כל עמו לאמור כל מן הקורא בלתי על פי הקוראן אשר כתבו יומת ומי עתק מכתב על אחר יהרגהו וישרף את כל המכתבים אשר כתבו אותם על לשון מחמד מטרם מכתבו זה המכתב וחילוף רב היה בימיו ויתפרקו הגוים בימיו פרקים רבים ומלחמה גדולה היתה בימיו ויהי בימים ההם היה איוב מושל על ערי קיסאריה ופילבס על ארץ הקדושה וימת איוב וימשול תחתיו אליאס ואז הלך הרקל המלך לערי דמשק שלח לו מאתו אנשים רבים לעזרותו ואחרי כן מת עתמאן בן עפאן כי הרגו אותו.

ל 4969 עקבון

בימי כהנתו מלך מעאויה עשרים שנה ושבעה חדשים בחרב

[18 4939] *Eléazar*

Sous son pontificat mourut Aboû Bakr, et à sa place régna Omar, fils d'Al-Khattab, pendant dix ans et sept mois. Omar s'était d'abord emparé de Tibériade et il en avait pris possession, mais plus tard, les Chrétiens la reprirent aux Arabes. Dans la septième année de son règne, il s'empara de Césarée. Ensuite il fut tué par un homme nommé Louloua[1], qui était l'esclave d'un homme à Césarée. Après lui régna Othman ibn Affan pendant douze ans. C'est lui qui avait écrit le Coran. Il fit proclamer parmi les Arabes que celui qui lirait le Coran d'après un autre texte que celui-là serait mis à mort, de même que celui qui en ferait une copie. Il fit brûler tous les textes qu'on avait écrits d'après les paroles de Mahomet, avant le sien. A son époque il y eut beaucoup de dissensions religieuses, les gens se séparèrent en plusieurs sectes, et une grande guerre eut lieu pendant son règne.

A cette époque, Ayoub gouvernait les villes de Césarée, et Philippe la Palestine. Puis Ayoub mourut, et Élie gouverna à sa place ; puis lorsque Héraclius, le roi, alla à Damas, il lui envoya de nombreuses troupes pour l'aider. Puis Othmân, fils d'Affan, mourut assassiné.

[30 4969] *Acbon*

Pendant son pontificat, Moawia[2] régna en état de guerre pen-

[1] Ce personnage s'appelait, en effet, Aboû Loulou Firouz, un mage de Perse.
[2] Le premier calife omayyade régna pendant les années 40-60 de l'hégire.

ושנאה רבה היתה בינו ובין עלי בן אבוטאליב בגלל הממלכה ומלחמה גדולה היתה ביניהם ויהרגו את עלי בן אבוטאליב וכן בזאת הימים לכדו עיר אנטאכיא וימלכו אותה וגם בימים ההם הרגו אנשי חמץ אלנעמאן בן בשיר ויברח מפניהם וירדפו אחריו וישיגו לו ויכו אותו וכן בימים האלה לכדו הישמעלים את עיר חמץ תחת דגל חאלד בן אלוליד ואביעבידה בן אלגראח ובאצל חמץ קרית רבלה וכן קרית הרמל ובקרית הרמל גל עליו בניאן ישן ועל אבניו משכית צלמים וכן לכדו הישמעאלים עיר טרבלס ויושביה הם מאנשי צור וצידון אתעתקו משם וישכנו בה ואחרי מת מעאויה מלך מרואן בן אלחכים ארבעה חדשים ובזאת הימים הרגו חסין בן עלי בן אבוטאליב ויכרתו את ראשו וימת עמו מן הגוים אנשים רבים במלחמה וימלוך תחת מרואן עבד אללה בן זביר שמונה שנה וחמשה חדשים וזה הכהן הגדול עקבון הלך ארץ שני המטות וחצי המטה וישב מדרך הירדן ויטבע במימיו ויעלו אתו ממנו האנשים אשר היו עמו ויביאו אותו אל קרית בית נמארה ויקברו אותו שם רצון ד׳ וסליחותו עליו.

dant vingt ans et sept mois. Une forte hostilité existait entre lui et ʻAlî ibn Aboû Tâlib [1] au sujet de la royauté (du kalifat); une grande guerre éclâta entre ces deux adversaires, dans laquelle Alî ibn Aboû Tâlib fut tué. A cette même époque les Arabes s'emparèrent d'Antioche. Les habitant d'Emèse tuèrent An-Nouʻman ibn Baschîr : il s'était enfui, mais ils le poursuivirent et, l'ayant rattrapé, le tuèrent. A cette époque les Arabes, sous le drapeau de Khâlid ibn Al Wâlid et d'Obaida ibn Al-Djarakh, s'emparèrent d'Emèse. Près de cette ville étaient situés les villages de Ribla et de Ramla, et dans ce dernier était élevé, sur une colline, un ancien édifice dont les pierres étaient recouvertes d'images. Les Arabes s'emparèrent aussi de Tripoli, dont les habitants étaient originaires de Tyr et de Sidon et avaient émigré pour s'établir à Tripoli [2].

Après la mort de Moawia, Merwân ibn Al-Hakam [3] régna pendant quatre mois. Sous son règne [4] on tua Hossain, fils d'Alî, et on lui coupa la tête; beaucoup d'hommes périrent avec lui dans la guerre. Après Merwân régna Abdalla fils de Zobair [5] pendant huit ans et cinq mois.

Le grand-prêtre Acbon alla visiter le pays des deux tribus et demie (le pays situé à l'est du Jourdain) et, en revenant, il se noya dans le Jourdain. Les hommes qui étaient avec lui retirèrent son corps de l'eau et le ramenèrent à la ville de Beth Noumara, où il fut enseveli (que Dieu soit satisfait de lui !).

[1] Le gendre de Mahomet et le quatrième calife après lui.
[2] Cet événement aussi eut lieu sous le califat d'Omar.
[3] C'était le troisième calife après Moawia, et non son successeur.
[4] C'est-à-dire de Yazîd, successeur de Moawia.
[5] Celui-ci se fit proclamer calife à la Mecque en même temps qu'Al-Walid, fils de Merwân.

טז 4985 אלעזר

בימי כהנת זה הכהן הגדול מלך עבד המלך בן מרוואן בן אלחכים שלשה עשר שנה וחמשה חדשים ובימים ההם היה מולד אבי עמר עבד הרחום הוזאעי שופט דמשק אשר שכן בימי חייו בעיר ביירות ומולדו היה בעיר בעלבך וימת בביירות בשנת א׳ מאות וחמשה ושבעים ויקברו אותו בקרית חנתוש אשר היא אצל ביירות.

כ 5005 עקבון

בימי כהנתו מלך אלוליד בן מרוואן וימלוך תשע שנים ושבעה חדשים והוא אשר בנא גבעת אלחרם בעיר ירושלם וימות וימלוך תחתיו סלימאן אחיו שנתים ושמונה חדשים וימלוך תחתיו עמראן בן עבד אלעזיז שנתים וששה חדשים וימלוך תחתיו יזיד בן עבד אלמלך ארבע שנים ותהי מלחמה רבה בין הגוים בימיו.

כב 5027 אלעזר

בימי כהנתו מלך האשם בן עבד אלמלך תשע עשר שנה ושמונה חדשים.

כא 5048 עקבון

בימי כהנת זה הכהן הגדול עקבון מלך אלוליד בן יזיד שנה אחת

[16 4985] *Eléazar*

Sous le pontificat de ce grand-prêtre, Abd Al-Malik ibn Merwân régna treize ans et cinq mois. A cette époque naquit Abou Amr Abd-Ar-Rahîm Al-Waza'i, cadi de Damas. Il habitait Beyrouth et était né à Baalbeck; il mourut à Beyrouth dans l'année 175. On l'ensevelit dans le village de Hantousoh, près de Beyrouth.

[20 5005] *Acbon*

Pendant son pontificat Al-Walid ibn Merwân[1] régna neuf ans et sept mois; c'est lui qui fit construire la mosquée à Jérusalem[2]. Après sa mort, Solaiman, son frère, régna deux ans et huit mois; puis Omar ibn Abd Al-Azîz, deux ans et six mois; puis Yazid ibn Abd Al-Malik, quatre ans. De son temps, les peuples se faisaient la guerre.

[22 5027] *Eléazar*

Pendant son pontificat, Hischam, fils d'Abd Al-Malik, régna dix-neuf ans et huit mois.

[21 5048] *Acbon*

Pendant le pontificat de ce grand-prêtre, Al-Walid, fils de Yazîd,

[1] Al-Walid était le petit-fils de Merwân.

[2] Il veut probablement dire la mosquée appelée al-Aksâ. Cf. *Al-Fakhri*, éd. Derenbourg, p. 173.

ושלשה חדשים וימלוך תחתיו אלנאקץ בן אלוליד חמשה חדשים וימלך תחתיו אברהים בן אלוליד שנים חדשים ואחד עשר יום וימלך תחתיו מרואן בן מחמד חמש שנים ושנים חדשים וזה מרוואן הוא אחר אלופי בני אמיה ותהי כל מספר שני ממלכת בני אמיה מאת שנה ושלשים ושלש שנים וחדשים שנים וימלכו תחתיהם בני עבאס אחרי מלחמות רבות ושפיכת דם רב ובימי מרוואן היתה חרדה גדולה עד מאוד כמהו לא נהיתה ויהי אחר הדברים האלה מלך עבאס בן אלספאח ארבע שנים ושמונה חדשים וימלוך תחתיו אחיו אבו געפר אלמנצור וישלח אל ארץ פלשתים פוקד ושמו עבד אלוהאב ואחר כן נקרא שמו אבושנדי וישלח אבושנדי הזוכיר צו אל שופט שכם הן ישרף עצמות זית הרומי וכל בניאנו אשר בנאו בהר גריזים בית אל יהרסו אותו וישלח מאתו אנשים לילה וישרפו את כל בתי הערלים ואת כל קברם הנמצאים בהר גריזים בית אל וימלוך אבוגעפר שנים ועשרים שנה וימת.

כו 5074 אלעזר

וימלוך בימיו אלמהדי מבני עבאס עשרה שנים וימלוך תחתיו בנו אלהאדי שנה א׳ וימלוך תחתיו הרון אלרשיד ארבע ועשרים שָנה.

régna un an et trois mois; puis Al-Nakis, fils d'Al-Walid, cinq mois; puis Ibrahim, fils d'Al-Walid, deux mois et onze jours, et après lui, Merwân, fils de Mohammad, cinq ans et deux mois. Ce Merwân fut le dernier des califes Omayyades. La durée du règne de la dynastie des Omayyades fut de cent trente-trois ans et deux mois [1]. A leur place régnèrent les Abbasides, après beaucoup de guerres sanglantes. A l'époque de Merwân un grand tremblement de terre eut lieu; jamais il n'y en eut d'aussi terrible [2].

Après ces événements Abas ibn As-Safâh (Aboû'l-Abbas As-Safâh) régna quatre ans et huit mois. Il fut remplacé par son frère Aboû-Dja'far Al-Mansoûr. Celui-ci envoya Abd Al-Wahâb, plus tard appelé Abou Schandi, en qualité de lieutenant, en Palestine. Cet Abou Schandi ordonna au gouverneur de Sichem de brûler les ossements de Zénon le Romain et de démolir tout l'édifice qu'il avait fait élever sur le Mont Garizim. Il envoya pendant la nuit quelques hommes qui brûlèrent les maisons des incirconcis et leurs tombes, qui se trouvaient sur le mont Garizim. Aboû Dja'far mourut après un règne de vingt-deux ans.

[26 5074] *Eléazar*

Pendant son pontificat, Al-Mahdî [3], un des Abbasides, régna dix ans.

[1] La durée de cette dynastie n'est que de quatre-vingt-douze ans; le chroniqueur compte probablement aussi les quarante ans écoulés depuis la fuite du prophète jusqu'à l'avènement de Moawia.

[2] Cf. *Cémah David*, II, Varsovie, 1890, p. 125.

[3] Il était le fils d'Al-Mansour.

ז 5081 שמעון

בשנה השנית מכהנת זה הכהן הגדול שמעון בא מלך אשור שמו כרוזאי לזאת הארץ ויהרוג מבני ישראל השמרים אנשים רבים וגם בשנה הרביעית מן כהונתו בא לזאת הארץ מלך רומיה ושמו ערקלי וילכוד את ארץ כנען וימלוך אותה ויהי מקץ שנים ועשרים שנה מאחרי באות ערקלי באו הישמעאלים וילכדו את הארץ ויצורו את עיר קיסאריה ויבזו אותה וישבו את כל יושביה מן שמרים ונוצרים ערלים ויגלו אותם אל ארץ רחוקה.

לא 5112 לוי

בימי כהנתו מלך אלאמין בן הרון אלרשיד ארבע שנים וימלוך תחתיו אלמאמון אחיו עשרים שנה.

יב 5124 פנחס

בימי זה הכהן הגדול פנחס מלך אלמעתצם עשרה שנים ובימיו

Il fut remplacé par son fils Al-Hâdi, qui régna un an; après lui régna Haroûn Ar-Raschîd vingt-quatre ans.

[7 5081] *Simon*

Dans la deuxième année de son pontificat, Chosroès, roi d'Assyrie, vint en Palestine et mit à mort beaucoup de Samaritains. Puis, dans la quatrième année de son pontificat, Héraclès (Héraclius) empereur romain, vint en Palestine et s'en empara [1]. Les Arabes y vinrent vingt-deux ans plus tard et reprirent le pays. Ils assiégèrent Césarée, la saccagèrent et dépouillèrent tous les habitants samaritains et chrétiens incirconcis, et les transportèrent dans un pays lointain.

[31 5112] *Lévi*

Pendant son pontificat Al-Amîn, fils de Haroûn Ar-Raschîd, régna quatre ans, et après lui son frère, Al-Mamoûn, vingt ans.

[12 5124] *Phinée*

A l'époque de ce grand prêtre, Al-Mo'tasim régna dix ans. De son temps les Arabes se divisèrent en de nombreuses sectes : 1) les Motazilites [2]; 2) les Wasilites [3]; 3) les Nazzamites [4]; 4) les Bischrites [5] qui sont les plus importants d'entre les Motazilites; 5) les Moamma-

[1] En 614, deux siècles plus tôt.
[2] Cela veut dire « sectaires ».
[3] Leur chef s'appelait Abou Hanifa Wasil.
[4] Du nom de leur chef Ibrahim ibn Sayar An-Nazzam.
[5] Du nom de Bischr ibn Al-Motamir.

אתרבו פרקי הישמעאלים ואלה שמותם א׳ אלמעתזלה ב׳ אלואצילה
ג׳ אלנטאמיה ד׳ אלבשריה והם מגדולי אנשי אלמעתזלה ה׳ אלמעמריה
והם מגדולי אלקדריה ו׳ אלמדאריה ז׳ אלתמאמיה ח׳ אלהאשמיה
ט׳ אלגאחטיה הם אנשי אלגאחט אשר היו יאמרו הקוראן פגר פעם
יתהפך איש ופעם יתהפך אשה י׳ אלחיאטיה י״א׳ אלגבאיה ואלבהשמיה
י״ב׳ אלגבריה אשר יאמר כי כל מעשה אדם הם אין בחפצו רק
כל מעשיו במשפט ד׳ מתחלה עליו מכל דבר טוב או רע י״ג׳
אלגהמיה י״ד׳ אלבחאריה ט״ו׳ אלצראריה ט״ז׳ אלצפאתיה אשר
יאמרו על הב״ה לו תמונה י״ז׳ אלאשעריה י״ח׳ אלמשבהה הם אשר
יאמרו על י״י ב״ה לו פגר ואביר וידים ורגלים י״ט׳ אלכראמיה והם
כמו פרקת אלצפאתיה ופרקת אלמשבהה כ׳ אלחואריג והם פרקים

rites [1], qui sont des plus grands parmi les Kadarites [2]; 6) les Mozdarites [3]; 7) les Thamamites [4]; 8) les Hischamites [5]; 9) les Djahizites [6], qui prétendent que le Coran est un corps, tantôt homme, tantôt femme; 10) les Khayyatites [7]; 11) les Djabayites et les Bahschamites [8]; 12) les Djabarites qui disent que l'homme n'a pas le libre arbitre, et ne fait rien sans la volonté de Dieu; 13) les Djahmites [9]; 14) les Nadjarites [10]; 15) les Dararites [11]; 16) les Sifatites, qui admettent que Dieu a une forme; 17) les Ascharites [12]; 18) les Muschbihites (les assimilistes), qui disent que Dieu a un corps, des membres, des mains et des pieds; 19) les Karramites [13], qui ressemblent aux Sifatites et aux Muschbihites; 20) les Khawaridj [14], qui se divisent en différentes catégories; 21) les Muhkimites [15]; 22) les Azrakites [16]; 23) la secte appelée An-Nadjdat al-Azriya [17]; 24) les Baïhasites, sectateurs de Baihas, dont Al-Hadj-

[1] Du nom de Moammar ibn Obad As-Salmi.
[2] Qui reconnaissent le libre arbitre chez l'homme et rejettent la fatalité.
[3] Disciples de 'Isa ibn Sabih Al-Mozdar.
[4] Disciples de Thamama ibn Aschras An-Namiri.
[5] Disciples de Hischam ibn Amr.
[6] Disciples de Anir ibn Bahr Al-Djahiz.
[7] Du nom de leur chef, Abou'l-Hosain Al-Khayyat.
[8] Disciples d'Abou Ali Mohammad Al-Djabaï et de son fils Abou Haschim, nom qu'on a contracté en Bahscham.
[9] Disciples de Djahm ibn Safwan.
[10] Je corrige אלבחאריה en אלנגאריה d'après le *Kitab al-Milal* d'Asch-Schahristani, dont l'auteur a copié les noms des sectes. Le chef de cette secte s'appelait Al-Hosain ibn Mohammad An-Nadjdjar.
[11] Disciples de Darar ibn Amr.
[12] Disciples de Abou'l-Hasan Ali Al-Aschari.
[13] Disciples d'Abd Allah Mohammad ibn Karram.
[14] Littéralement : les hérétiques.
[15] Litt. : les gens des arbitres ; ils sont appelés ainsi parce qu'ils se révoltèrent contre Ali lorsqu'on eut choisi deux arbitres entre ce dernier et Moawia.
[16] Disciples de Abou Raschid Nafi' ibn Al-Azrak.
[17] Du nom de leur chef, Nadjda ibn Amir Al-Hanafi. Azriya veut dire « ceux qui excusent » ; on les appelait ainsi parce qu'ils étaient indulgents envers le paganisme.

מינים כ׳א׳ אלמחכמה כ׳ב׳ אלאזרקיה כ׳ג׳ אלנגדאת אלעאזריה כ׳ד׳
אלביהסיה והם אנשי ביהס אשר כרת אלחגאג ידיו ורגליו ואחרי
כן הכהו על פי אלוליד כ׳ה׳ אלעגארדה והם אשר אמרו הן קצת
יוסף איננה מן הקראן כ׳ו׳ אלצלתיה כ׳ז׳ אלמימוניה כ׳ח׳ אלחמזיה
כ׳ט׳ אלחלפיה ל׳ אלאטראפיה ל׳א׳ אלשעיביה ל׳ב׳ אלחארמיה ל׳ג׳
אלתעלביה ל׳ד׳ אלרשידיה ל׳ה׳ אלשיבאניה ל׳ו׳ אלמכרמיה ל׳ז׳
אלמעלומיה ואלמגהוליה ל׳ח׳ אלאבאציה ל׳ט׳ אלחפציה מ׳ אלחארתיה
מ׳א׳ אלזיאדיה מ׳ב׳ אלצפריה אלזיאדיה מ׳ג׳ אלמרגיה והם אשר אמרו
אין אסון בהעונות עם המאמן מ׳ד׳ אלזינסיה מ׳ה׳ אלעבידיה הם
אשר אמרו כי כל העונות נסלחים בלתי השותף בהשם ברוך הוא
מ׳ו׳ אלעסאניה מ׳ז׳ אלתובאניה מ׳ח׳ אלתומניה מ׳ט׳ אלצאלחיה נ׳

djadj fit couper les mains et les pieds, puis qu'il tua sur l'ordre d'Al-Walid[1]; 25) les Adjaridites[2], qui disaient que la *soura* de Joseph n'est pas du Koran; 26) les Saltites[3]; 27) les Maïmounites[4]; 28) les Hamzites[5]; 29) les Khalfites[6]; 30) les Atrafites[7]; 31) les Schoaïbites[8]; 32) les Kharimites; 33) les Thaalabites[9]; 34) les Raschidites[10]; 35) les Schaïbanites[11]; 36) les Mokramites[12]; 37) les Maalumites et les Madjhulites[13]; 38) les Ibadites[14]; 39) les Hafsites[15]; 40) les Harithites[16]; 41) les Yazidites[17]; 42) la secte appelée As-Safriya az-Ziyadiya[18]; 43) les Mourdjiites[19], ceux qui affirmaient que les péchés ne font pas de mal au croyant; 44) les Younousites[20]; 45) les Obaïdites[21], qui prétendaient que tous les péchés sont pardonnés,

[1] Le sixième calife Omayyade, qui régna de 705 à 715.
[2] Du nom de Abd Al-Karim ibn Adjrad.
[3] Disciples de Othman ibn Abou's-Salt.
[4] Disciples de Maïmoun ibn Khalid.
[5] Disciples de Hamza ibn Adrak.
[6] Disciples de Khalf Al-Kharidji.
[7] Le mot *atraf* veut dire « les extrémités »; cette secte est ainsi nommée parce qu'elle faisait partie des hérétiques de Karman et de Mokran, villes situées à l'extrémité de l'Irak persique.
[8] Disciples de Schoaïb ibn Mohammad.
[9] Disciples de Thaalaba ibn Amir.
[10] Disciples de Raschid At-Tousi.
[11] Disciples de Schaïban ibn Salma.
[12] Disciples de Mokram ibn Abdallah Al-Idjli.
[13] C'est-à-dire dont les doctrines sont le connu ou l'ignoré; d'après les premiers, il faut connaître tous les attributs de Dieu, d'après les derniers, il suffit d'en connaître quelques-uns.
[14] Disciples d'Abdallah ibn Ibad.
[15] Disciples de Hafs ibn Abl Mokdam.
[16] Disciples d'Al-Harith Al-Ibadi.
[17] Disciples de Yazid ibn Anisa.
[18] Disciples de Ziyad ibn Al-Asfar.
[19] Mourdji a deux sens : « celui qui diffère » et « celui qui fait espérer »; cette secte est ainsi appelée soit parce que ses adeptes différaient les bonnes actions, soit parce qu'ils professaient l'espérance même pour les pécheurs, pourvu qu'ils croient.
[20] Disciples de Younous An-Noumaïri.
[21] Disciples d'Obaïd Al-Mouktib.

אלטיעה הם אשר אמרו בכהנת עלי בן אביטאלב והכהנה לא תצא
מעל בניו נ׳א׳ אלכיסאניה נ׳ב׳ אלמחתאריה נ׳ג׳ אלהאשמיה נ׳ד׳
אלבנאניה הם אשר אמרו צורה בפגר עלי חלק מן האל נ׳ה׳ אלרזאמיה
נ׳ו׳ אלזידיה נ׳ז׳ אלגארודיה נ׳ח׳ אלסלימאניה נ׳ט׳ אלצלחיה הם אשר
אמרו טוב האנשים אחרי מחמד עלי ס׳ אלבאקריה ס׳א׳ אלנוסיה
ס׳ב׳ אלאפטחיה ס׳ג׳ אלשמיטיה ס׳ד׳ אלמוסויה אשר אמרו בכהנת
מוסי בן געפר ס׳ה׳ אלאיסמאעליה ס׳ו׳ אלאתני עשריה ס׳ז׳ אלעאליה
אשר נקיבו נשיאיהם בשם אלהים ס׳ח׳ אלסבאויה והם אנשי עבד אל
בן סבא אמרו אקרו איש יהודהי היה יאמר אל יהושע בן נון אל ויצא
ויבא לעדת הישמעאלים ויאמר על עלי בן אביטאלב אל ס׳ט׳
אלכאמליה הם אשר אמרו כל חברי מחמד כלם רשעים כי לא שפטו

excepté celui d'associer un autre dieu à Dieu; 46) les Gassanites[1]; 47) les Thaubanites[2]; 48) les Toumanites[3]; 49) les Salihites[4]; 50) les Schiites, qui reconnaissent le pontificat de 'Ali ibn Abou Talib, disant qu'il est héréditaire pour ses enfants; 51) les Kaisanites[5]; 52) les Mokhtarites[6]; 53) les Haschimites[7]; 54) les Bananites[8], qui disaient qu'une part de Dieu se trouvait en Ali; 55) les Razamites[9]; 56) les Zaidites[10]; 57) les Djaroudites[11]; 58) les Solaïmanites[12]; 59) les Salihites[13], qui disaient que le meilleur homme après Mahomet fut Ali; 60) les Bakirites[14]; 61) les Nawousites[15]; 62) les Aftahites[16]; 63) les Schomaïtites[17]; 64) les Mousawites, qui reconnaissaient Mousa ibn Djafar comme Imam; 65) les Ismailiens[18]; 66) ceux qui reconnaissent les douze Imams; 67) les Galites (ceux qui vont trop loin), qui reconnaissent à leurs chefs des qualités divines; 68) les Sabaïtes, les sectateurs d'Abd Allah ibn Saba. On dit qu'il était d'origine juive et prétendait que Josué fils de Nun était un dieu. Puis il apostasia, se convertit à l'Islam et dit qu'Ali était un dieu; 69) les Kamilites[19], qui disaient que tous les compagnons du prophète

[1] D'après Gassan ibn Al-Koufi.
[2] Nommés d'après leur chef, Abou Thauban Al-Mourdji.
[3] Disciples de Abou Maaz At-Toumani.
[4] Disciples de Salih ibn Amr As-Salihi.
[5] Disciples de Kaisan, l'affranchi d'Ali.
[6] Disciples d'Al-Mokhtar ibn Obaïd.
[7] Disciples d'Abou Haschim ibn Mouhammad ibn Al-Hanifia.
[8] Du nom de Banan ibn Samian An-Nahdi.
[9] Disciples d'un Razam.
[10] Disciples de Zaid ibn Ali, arrière-petit-fils d'Ali.
[11] Disciples d'Abou'l-Djaroud.
[12] Disciples de Solaïman ibn Djarir.
[13] Disciples d'Al-Hasan ibn Salih ibn Hai.
[14] Disciples d'Abou Djafar Mouhammad ibn Ali Al-Bakir.
[15] Nommés ou d'après un homme ou d'après un village appelé Nawous.
[16] Disciples d'Abd Allah Al-Aftah.
[17] Disciples de Yahya ibn Abou Schomaït.
[18] Disciples d'Ismaïl, frère d'Al-Aftah.
[19] Disciples d'un Abou Kamil.

בכהנת עלי בן אביטאלב ע׳ אלעלבאיה אמרו הן עלי טוב מן מחמד כי עלי אל וישלח י״י מחמד יגיד באלהותו וימרד ויאמר שלחני י״י נביא ע׳א׳ אלמעירה ע׳ב׳ אלמצוריה אשר אמרו עלי אל נפל מן השמים ע׳ג׳ אלחטאביה אמרו על געפר בן מחמד הוא אל ולעת נפל על הארץ לבש זה הפגר ע׳ד׳ אלכיאליה ע׳ה׳ אלהשאמיה הם אמרו על האל לו צורה ופגר והוא על דמות האנש ואמרו הן עלי בן אבי טאלב אל חיב על כל אדם ישמע ממנו ע׳ו׳ אלנעמאניה ע׳ז׳ אלנצירייה אמרו על אנחות רוח הקדש בפגר וי״י ברוך הוא הידעיו.

ב 5126 נתנאל

יא 5137 בבא

בימי כהנתו בא על פני הארץ ארבה כבד מאוד ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ ויהי בשנה השנית ותהי מלחמה גדולה בין פרקי הישמעאלים וימת מהם אנשים רבים במלחמה ויהי

étaient des mécréants, parce qu'ils ne reconnaissaient pas Ali comme chef; 70) les Albaïtes [1], d'après lesquels Ali était meilleur que Mahomet, parce qu'Ali était Dieu; il envoya Mahomet prêcher sa divinité; mais Mahomet se révolta et dit : Dieu m'a envoyé comme prophète; 71) les Mougairites [2]; 72) les Mansourites [3], qui disaient qu'Ali était un dieu tombé des cieux; 73) les Khatabites [4], qui disaient que Djaafar ibn Mohammad était un dieu, mais qu'étant tombé à terre il se revêtit d'un corps; 74) les Kayyalites [5]; 75) les Hischamites [6], qui disaient que Dieu a une forme et un corps et qu'il ressemble à un homme; ils disaient aussi qu'Ali ibn Abou Talib est un dieu et que tout le monde lui doit obéissance; 76) les Noumanites [7]; 77) les Nousairites, qui disaient que l'esprit divin repose dans un corps, et Dieu sait le mieux.

[2 5126] *Nathaniel*

[11 5137] *Baba*

Sous son pontificat eut lieu une terrible invasion de sauterelles qui mangèrent toutes les herbes de la terre et tous les fruits des arbres. Dans la seconde année, éclata entre les différentes sectes arabes une guerre sanglante où beaucoup d'hommes périrent. Dans sa troisième année, une famine sévit dans le pays; dans la quatrième

[1] Disciples d'Alba ibn Dhara Ad-Dousi.
[2] Disciples d'Al-Mougaira ibn Saïd Al-Idjli.
[3] Disciples d'Abou Mansour Al-Idjli.
[4] Disciples d'Abou'l-Khatab Mohammad Al-Asadi.
[5] Disciples d'Ahmad ibn Al-Kayyal.
[6] Disciples de Hischam ibn Al-Hakam et Hischam ibn Salim Al-Djawaliki.
[7] Disciples de Mohammad ibn An-Nouman.

בשנה השלישית רעב גדול בארץ ויהי בשנה הרביעית דבר כבד מאוד וימותו אנשים רבים על הדרך ולא נמצא מי יקבר אותם באדמה וגם בימי כהנתו מלך אלואתק חמשה שנים וימלוך תחתיו אלמתוכל ארבע עשר שנה.

ט 5146 אלעזר

כ 5166 נתנאל

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמסתנצר שנה אחת וימלוך תחתיו אלמסתעין ארבע שנים וימלוך תחתיו אלמעתז ארבע שנים וימלוך תחתיו אלמהתדי שנה אחת וימלוך תחתיו אלמעתמד שנים ועשרים שנה.

ז 5173 אלעזר

ח 5181 פנחס

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמעתצד אחד עשר שנה.

נה 5236 נתנאל

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמכתפי ששה שנים וימלוך תחתיו אלמקתדר ארבע ועשרים שנה וימלוך תחתיו אלקאדר באללה

année une grande épidémie dévasta le pays[1]. Beaucoup d'hommes tombèrent morts dans la rue et il n'y avait personne pour les enterrer. Pendant son pontificat aussi, Al-Wâthik régna cinq ans, puis après sa mort Al-Mautawakkil régna quatorze ans.

[9 5146] *Eléazar*

[20 5166] *Nathaniel*

Sous son pontificat, Al-Moustansir régna sur les Arabes pendant un an, puis Al-Moustaîm quatre ans, ensuite Al-Moutaz quatre ans, puis Al-Mouhtadî un an, puis Al-Mou'tamid vingt-deux ans.

[7 5173] *Eléazar*

[8 5181] *Phinée*

Sous son pontificat, Al-Moutadid régna sur les Arabes pendant onze ans.

[55 5236] *Nathaniel*

Sous son pontificat régnèrent sur les Arabes Al-Mouktafi pendant six ans, Al-Mouktadir pendant vingt-quatre ans, Al-Kadir Billah

[1] *Cémah David*, *l. c.*

שלש שנים וימלוך תחתיו אלראצי שש שנים וימלוך תחתיו אלמתקי ארבע שנים וימלוך תחתיו אלמסתכפי שנתים ימים.

טוֹ 5252 עבדאל

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמטיע תשע ועשרים שנה ובימים ההם עמרו מדינה בארץ פלשתים ושמה אלרמלה.

לה 5287 אלעזר

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלטאיע שבעה עשר שנה וימלוך תחתיו אלקאדר באללה שנים וארבעים שנה ויהי בימים ההם הפוקד הששי מן פקידי פרקת אלפאטמיה מלך במצרים וימלך על ארץ מצרים בשנת שלש מאות וששה ושמונים לממלכת בני ישמעאל ושמו אבו עלי אלמנצור ובן אחד עשר שנה מלך ובשנת שלש מאות וחמשה ותשעים לממלכת בני ישמעאל קם איש ושמו אבו רכוה ויאמר על עצמו אני מבני אמיה ויאספו אליו אנשים רבים כי קצתה נפשותם מחמס משפט אבו עלי אלמנצור וישלח אבו עלי את אישו ושמו אלפצל בן עבד אללה וירדוף אחרי אבורכוה וישיגהו ויאסרהו ויביאהו לבין ידי אבו עלי במצרים ויצו אבו עלי ויהרגו את אבורכוה ואחרי כן בא למצרים איש ושמו מחמד בן ישמעאל הדרזי וישרת את הפוקד אבו עלי אלמנצור ואחרי כן מת

pendant trois ans, Ar-Radi pendant six ans, Al-Moutaki pendant quatre ans, Al-Moustakfî, pendant deux ans.

[35 5271] *Abdiel*

De son temps Al-Mouti' régna sur les Arabes pendant vingt-neuf ans. A cette même époque, la ville de Ramla fut fondée en Palestine.

[35 5287] *Eléazar*

Sous son pontificat, Al-Tâ'i régna sur les Arabes pendant dix-sept ans, et ensuite Al-Kâdir Billah pendant quarante-deux ans. A cette époque l'Égypte était gouvernée par un roi fatimite, qui monta sur le trône dans l'année 386 de l'ère des Arabes. Il s'appelait Abou Alî Al-Mansoûr et il monta sur le trône à l'âge de onze ans. Dans l'année 395 du règne des Arabes, un homme appelé Abou-Rakwa se souleva et dit qu'il était un Omayyade. Beaucoup d'hommes se joignirent à lui parce qu'ils étaient dégoûtés du gouvernement d'Aboû Alî Al-Mansoûr. Lorsque ce dernier en fut informé, il envoya son lieutenant nommé Al-Fadl, fils d'Abdallah, à la poursuite d'Abou Rakwa. Il le fit prisonnier et l'amena devant Abou Alî en Egypte; celui-ci donna l'ordre de mettre à mort Abou Rakwa. Ensuite vint en Égypte Mohammad, fils d'Ismaël le Druze, qui se mit au service du gouverneur, Abou Alî Al-Mansour, et fut tué dans

מחמד בן ישמעאל הדרזי במלחמות אלתתר ויהי בשנה ההיא וימות אבו עלי אלמנצור ביד אחותם.

כ 5307 עבדאל

בימי כהנתו בא המלך סריס והוא מן כושי מצרים וימלוך את ארץ מצרים ואת ארץ פלשתים וילכוד את כל הערים ויאהב את עדת בני ישראל השמרים ואחרי כן בא אל הארץ הזאת איש שמו עמיר והוא מיושבי עיר בגדאד ושמו עבדאללה והוא היה יאהב את עדת בני ישראל השמרים ועשה עמם כל טוב וחסד ויקח לו מהם איש לשרת ושמו התקוי בן יצחק מבית אפרים ויפקידהו על כל אשר לו וישם את כל עובדי המשפט בידו וימשול עבדאללה את כל ערי ארץ פלשתים ויפקוד עליה התקוי בן יצחק הזוכיר ויהי אחר הדברים האלה וולד התקוי בן ויקרא את שמו אברהם ואברהם הוליד בן ויקרא את שמו מתפציה ומתפציה הוליד בן ויקרא את שמו אבנפושה ואבנפושה הוליד בן ויקרא את שמו אבוחסידה ויהי אחר הדברים האלה בא אלחכים בן אלמעז וימלוך את ארץ כנען ויגיד אל עמיר במובאו וישלח לו איש ושמו סלטאן אלאמרא ותהי בינם מלחמה גדולה ויהרגו אנשים רבים בה ויהרסו מדינת קאסטון והיא עיר אלרמלא והמלחמה הזאת היתה בשנת ארבע מאות ושלשה ושישים לממלכות בני ישמעאל בימי אלקאים מבני עבאס וגם בימים ההם באו הנוצרים מן אפרנגא ויקחו את עיר אנטאכיא מיד הישמעאלים.

une guerre contre les Tartares. Dans cette même année Abou Alî mourut de la main de sa sœur.

[20 5307] *Abdiel*

Sous son pontificat, le roi eunuque, qui était un Éthiopien [1], se dirigea contre l'Égypte, dont il s'empara ainsi que de la Palestine et de toutes les villes voisines. Il témoigna de l'amitié envers la communauté samaritaine. Ensuite, un homme d'entre les habitants de Bagdad, nommé Abdalla, y vint comme gouverneur et lui aussi aimait les Samaritains et leur faisait beaucoup de bien. Il confia les affaires de justice à un Samaritain nommé Hatakwi b. Isaac de la famille d'Éphraïm. Abdalla régna sur toute la Palestine et son lieutenant fut Hatakwi b. Isaac le susdit.

Après ces événements, Hatakwi engendra un fils, qu'il nomma Abraham. Abraham engendra Matpazia, celui-ci engendra Abounafsa, qui engendra Abou Hasida. Puis Al-Hakim ibn Al-Mo'az s'empara du pays de Canaan. Amir, ayant été informé de son arrivée, envoya contre lui Sultan Al-Oumira. Un combat sanglant eut lieu entre eux et beaucoup d'hommes périrent de part et d'autre. Ils détruisirent la ville de Caston, qui est la même que Ramla. Cette guerre eut lieu

[1] Il s'appelait Cafour et mourut en 968. Voir Munk, p. 615 *b*.

לח 5345 אלעזר בן עבדאל

בימי כהנתו מלך על הישמעלים אלקאום מבני עבאס המשה וארבעים שנה.

יד 5359 אהרן בן אלעזר

בימי כהנתו אתעתק אבחסידה מן מדינת אלרמלא וילך וישכון בעיר קיסאריה ואחרי כן אתעתק למדינת עכו היא העיר אשר בנאה אדוננו קינן בן אנוש ויולד אבחסידה את יצחק ואת אבחסדה ואבחסדה הוליד אבוחסידות ואבויתרנה ואבוחסידות הוליד את אבחסדה ובאחסדה הוליד בנים טובים להם טב זכרון בין אנשי קהלם.

dans l'année 463 de l'hégire, sous le règne d'Al-Kaim le calife Abbaside. A cette époque, les Francs prirent Antioche aux Arabes.

[38 5345] *Eléazar, fils d'Abdïel*

Sous son pontificat, Al-Kâim, descendant d'Abbas, régna sur les Arabes quarante-cinq ans.

[14 5359] *Aaron, fils d'Eléazar*

Sous son pontificat, Abou Hasida émigra de Ramla et s'établit à Césarée. Puis il quitta cette ville et alla habiter Acre, la ville qu'avait bâtie notre seigneur Cainan, fils d'Enos. Abou Hasida eut deux fils, l'un nommé Isaac et l'autre Abou Hasida. Abou Hasida engendra Ab-Hasidim et Abou Tarna. Le premier engendra Ab-Hasida, et celui-ci engendra de bons fils qui ont laissé un bon souvenir dans leur communauté.

(*A suivre.*)

ÉLIE SCHWAB, RABBIN DE HAGUENAU

(1721-1747)

(SUITE ET FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES (FIN)

Les conclusions du Demandeur sont : « A ce qu'il soit dit, que les lettres patentes du 22 Novembre 1721 et l'arrêt d'Enregistrement du 25e Septembre 1722 seront exécutées selon leur forme et teneur, En conséquence qu'acte luy sera donné, de ce qu'il prend pour trouble, en la possession ou il est d'exercer en conformité des dites lettres les *fonctions de Rabin dans la basse Alsace* et notamment dans la Seigneurie d'Ober- et Niderbronn contre l'Entreprise dudit Samuel Juif sera maintenu et gardé en ladite possession, avec deffence audit Samuel et à tous autres de l'y troubler à l'avenir, et pour l'avoir fait se voir condamner en ses dommages et interest et aux dépens, faire pareillement inhibition audit Samuel de rien intenter, innover, ni de s'ingerer dans les fonctions de Rabin en ladite Seigneurie au préjudice des presentes, jusqu'à ce qu'il en soit autrement ordonné à peine de nullité et de cinq cents livres d'amande et de tous dépens dommages et intérest. »

Il y a une observation à faire sur cette commission et sur l'exploit d'assignation, c'est que pour vouloir déguiser la Commission en Arrêt sur Requête, l'huissier y a accomodé son exploit, en qualifiant d'Arrest par quatre fois cette commission, ainsi qu'au commencement de cet exploit il est dit : En vertu de l'arrêt rendu par Nosseigneurs du Conseil Souverain d'Alsace et puis encore : j'ay signifié ledit arrêt avec commandement de par le roy nôtre Sire, de s'y conformer en tout son contenu sous les peines y portées etc.

La même Commission a aussi esté signifiée aux Seigneurs d'Ober-

[1] Voir *Revue*, tome XLIV, p. 104 et 260.

bronn le même jour 8e juin 1734 par un simple exploit où cette Comm. a pareillement esté qualifiée d'Arrêt.

Du fait que l'on vient de raporter avec des pièces y mentionnées, et des conclusions prises par Elie Schwab, il est à voir, qu'il prétend avoir le droit de faire les fonctions de Rabin dans les Seigneuries d'Ober- et Niderbronn, en vertu des Lettres patentes du 22 Novembre 1721 joint au prétendu acte de sa Reception pour Rabin des dites Seigneuries. Mais on demontrera sensiblement, que ces lettres patentes ne luy attribuent point ce droit, et que ni l'un ni l'autre de ces titres ne favorisent point ses prétentions.

Il est bien vrai que les Lettres patentes portent que les Juifs de la basse Alsace après le décès de Wolff de Hochfelden leur Raby, ayant fait choix d'Elie Schwab Juif de Metz *pour remplir sa place*, auroient très humblement fait suplier le Roy de vouloir luy permettre d'en faire les fonctions. A quoy ayant egard Sa Majesté a permis et accordé aux Exposans de se servir du nommé Elie Schwab pour leur Raby etc. Mais il est également vrai de dire que les Juifs des Terres d'Ober- et Niderbronn n'ont pas esté du nombre des suppliants, ni de ceux qui avoient choisi Elie Schwab pour leur Rabin, car s'ils l'avaient esté, auraient-ils eu l'audace de recevoir un autre Rabin, peu après que les lettres patentes en faveur d'Elie Schwab avaient estes accordées, comme en effet ils ont reçu pour leur Rabin le nommé Isac Behr ainsi qu'il est à voir par l'acte de sa reception du 21 août 1722 joint au présent Memoire.

On observe ici comme en passant, que dans les lettres patentes il est dit que les Juifs de la basse Alsace, après le décès de Wolff de Hochfelden leur Raby auroient fait choix d'Elie Schwab *pour remplir sa place*. Mais Wolff n'étoit Rabin que dans la Prefecture de Haguenau demeurant dans le district de la Prefecture de Hochfelden ; donc il n'y avoit que la place de Rabin de la Préfecture à remplir. Ces mêmes lettres permettent seulement de se servir d'Elie Schwab comme Rabin, donc elles n'y obligent point.

D'ailleurs si l'exercice des fonctions de Rabin s'étendoit aussi sur les Terres d'Ober- et Niderbronn en vertu de ces lettres patentes, Elie Schwab qui y auroit eu un droit acquis, et jaloux de son autorité qu'il est, n'auroit pas manqué de s'opposer à la reception d'Isac Beer pour Rabin d'Oberbronn, mais rien de tout cela : au contraire, il a vu avec une tranquillité stoique Isac Beer faire les fonctions de R. dans les t. d'O. pendant huit ans. C'est depuis 1722 jusqu'en 1730 que celui-ci ayant quitté la Province, est allé s'établir à Mayence, et ce n'est qu'en ce tems là qu'Elie Schwab a solicité d'être reçu Rabin dans les Terres d'Ober-et Niderbronn.

On a observé dans l'exposition du fait ci-dessus, qu'il a esté receu clandestinement a l'insceu d'aucun des Seigneurs, par un seul officier qui n'y estoit point authorisé, et qui en outre appartient privativement a un seul des Seigneurs. C'est ce meme officier qui a delivré à Elie Schwab les provisions de Rabin d'Oberbronn en datte du 19e

Juin 1730 et dont il faut presentement discuter le contenu. En voici le début.

« Elie Schwab le Rabin de Haguenau ayant presenté Requete aux Coseigneurs suppliant très humblement de le recevoir aussi Rabin dans leurs Terres et Seigneuries. Et ayant egard etc. il a été receu Rabin dans leurs Terres et Seigneuries *jusqu'à ce qu'ils en ayent autrement disposé.* » Et puis après un long detail des charges et devoirs auxquels il est tenu, il est dit dans ces provisions: comme aussi il payera incontinent auxdits Coseigneurs pour une Reconnoissance, qu'il remettra aux Recettes de ce lieu, sçavoir pour le bailliage d'Oberbronn huit florins, et pour le bailliage de Niderbronn quatre florins, ainsi qu'il les a payés tout comptant. Il y a quelques observations à faire sur ses articles tirés des provisions. Que si les Terres d'Oberbronn et Niderbronn avoient été comprises dans les lettres patentes, 1° Elie Schwab se seroit d'abord presenté, il auroit pris possession de l'office de Rabin en vertu de ces lettres, et en auroit fait les fonctions, sans laisser passer huit à neuf ans: mais étant venu par Requête, suppliant tres humblement d'estre receu Rabin à la place de celuy qui venoit de quitter, il suit de là, qu'il reconnoissoit luy meme que l'établissement de Rabin dans les Terres d'Ober- et Niderbronn est a la disposition des Seigneurs, c'est donc en vain, qu'il voudroit presentement reclamer ces lettres patentes.

2° Suposé encore à plaisir et pour un moment, l'extention de ces lettres patentes aux Terres d'Ober- et Niderbronn pour les fonctions de Rabin, Elie Schwab se seroit-il adressé aux Seigneurs de ces Terres ou a leurs officiers pour en obtenir des provisions? Et de plus auroit il accepté des provisions sous une condition aussi casuelle que celle qui y est stipulée en termes exprès, *jusqu'à ce que les Seigneurs en ayent autrement disposé?* Cela ne se peut comprendre du tout: et comme dit le Jurisconsulte en la loi 31 ss. de evictionibus, hoc nemo sanus probabit. Or, Elie Schwab ayant accepté ces provisions, ayant fait les fonctions de Rabin d'Oberbronn en vertu d'icelles pendant trois ans, et les ayant fait signifier luy même, il en doit suivre le contenu et ne peut point se revolter contre le congé à luy signifié et contre l'etablissement d'un autre Rabin a sa place. Et en ce cas là, la condition d'un Juif Rabin ne peut pas être meilleure que celle d'un baillif de quelque Seigneur de la Province qui estant receu avec la clause, *tant qu'il Nous plaira,* peut estre congédié par un simple acte de remerciement. Et 3° les douze florins qu'Elie Schwab a esté chargé par ces provisions, de payer aux Seigneurs pour une Reconnoissance de la permission de faire les fonctions de Rabin dans leurs Terres d'Oberbronn et Niderbronn et qu'il a réellement payés, cette Reconnoissance est un aveu et une confession formelle et sans replique, de ce qu'il ne tenoit cette permission que des Seigneurs qui la pouvoient aussi retirer a bon plaisir, ainsi qu'ils l'ont fait conformément à ce qu'il a esté stipulé dans les mesmes provisions.

Enfin pour juger solidement de l'etendue du droit et du pouvoir

d'Elie Schwab, de faire les fonctions de Rabin dans la basse Alsace, on n'a qu'a consulter l'Arrêt du Conseil Souverain du 12e Septembre 1722 dont Copie est jointe à ce Memoire rendu entre M. le Cardinal de Rohan Evèque et Prince de Strasbourg, M. le Comte de Hanau, les Présidents et Conseillers du Directoire de la Noblesse de la basse Alsace, et les Rabins et Preposes des Juifs de leurs Terres, d'une part et Elie Schwab, Rabin dans la Prefecture Royale de Haguenau, d'autre, par lequel sur la declaration faite par Elie Schwab, *qu'il ne pretend estre ni estre receu a faire les fonctions de Raby que dans la Prefecture Royale de Haguenau qui est en basse Alsace, etc.* Le Conseil en jugeant a donné acte aux parties de la declaration faite par Elie Schwab *qu'il se restreint a la Prefecture Royale de Haguenau et l'a condamné aux dépens envers tous les Intervenans et Demandeurs en opposition.* Elie Schwab ne peut plus retracter une déclaration aussi solennelle. Et d'ailleurs les Terres d'Oberbronn et Niderbronn n'ont jamais esté, ni ne sont encore non plus de la prefecture de Haguenau. Que l'on ne dise point qu'Elie Schwab a exercé paisiblement les fonctions de Rabin ou qu'il est en droit de les exercer, dans les endroits de la basse Alsace dont les Seigneurs ne sont point fondés en lettres valables qui les authorisent d'y etablir des Rabins particuliers : Car a l'égard du prétendu droit, il est dementi par sa propre declaration faite en justice, et qui reserre ses fonctions dans les limites de la Prefecture de Haguenau, comme on vient de le montrer. Et au reste, c'est une suposition a respect de dire qu'il a fait ces fonctions dans les endroits de la basse Alsace etc. On soutient qu'il n'en a jamais fait dans la Seigneurie de Herrenstein ou Dettwiller appartenant a Monsieur le Comte de Rosen ni dans les Terres de l'Abbaïe de Marmoutier, ni dans bien des autres Seigneuries en basse Alsace quoique dans ces deux là il y ait jusqu'a quatre vingts chefs de famille juive et que les Seigneurs ne soient pas fondés en Lettres valables, de meme que la Noblesse de la basse Alsace n'en a point non plus de particulieres à l'égard des Juifs.

Et si Elie Schwab a exercé ces fonctions dans les Seigneuries d'Ober-et Niderbronn ce n'est qu'en vertu des provisions a luy données sous le nom supposé des Seigneurs, qu'il l'a fait depuis 1730 seulement : mais son procédé qui ne tendoit qu'a une indépendance absolue et a exciter des brouilleries a obligé les Seigneurs de luy donner son Congé. C'est ce qu'on va eclaircir presentement.

Pour donner une idée du caractère d'Élie Schwab, on n'a jetter les yeux sur l'acte de réception du 3e juillet 1730, que les Juifs d'Oberbronn luy ont donné et qu'il a dressé luy même, on y trouvera, que par un orgueil démesuré il s'atribue des qualités qui méritent absolument correction. Car il se qualifie Ie Illuminé Rabin (en allemand, der Erleuchtete Rabiner) ce terme n'est proprement usité qu'en parlant de l'apôtre St-Paul, pour avoir été environné d'une grande lumière du Ciel, en allant à Damas. Mais Élie Schwab, gonflé d'orgueil, prend cette insolente qualité par mépris pour tous les autres

Rabins, ainsi qu'il le déclare assez luy-même à Samuel Rabin de Bouxviler, par son acte d'opposition a sa reception pour rabin d'Oberbronn a luy signifié le 26 may 1734, ou il dit qu'il n'est pas capable d'exercer la charge de Rabin *parce qu'il est un asne de son naturel.* Voilà une marque d'un esprit illuminé.

Il se qualifie IIe Puissant Dominateur (en alemand : Gewaltiger Herrscher). C'est ici que se manifeste l'extravagance d'Elie Schwab. Cette qualité prise par un Rabin en depit du Christianisme, ne peut tendre qu'a vouloir aneantir l'accomplissement de la prophétie de Jacob dans la Genese 49, verset 10. « Le sceptre ne se départira point de Juda, ni le legislateur d'entre ses pieds jusqu'a ce que Schilo vienne et a luy apartient l'assemblée des peuples. » Si donc Elie Schwab étoit un dominateur et un puissant dominateur parmi les Juifs : le sceptre ne se seroit point départi de Juda, et les Juifs auroient encore une Republique ou un Souverain entre Eux ; et de là il s'ensuivrait, que Messie ne seroit point encore venu, ce qui ne peut nulement estre toléré. De pareilles extravagances ont été condamnées a la Chambre Impériale. Le fameux Wehnerus en raporte un préjugé dans ses Observationes Practicae Juris selectae, Edition de Strasbourg de 1701 page 403 sous le mot Regirer ou il dit Regirer /: en francois Regent :/ verbum est publici officii, non privati. Igitur sententia lata fuit contra Judaeum quendam nomine Jodocum von Reschen[1] qui signoit, Regent de la communauté des Juifs. Hic Judaeus fuit in Camera condemnatus in poenam duarum Marcarum auri puri Imperiali fisco inferendarum et in expensas, etc. Licet enim alii Judaei sic scripserint, quod probavit : cum tamen hic titulus sit inusitatus, elatum et seditiosum animum arguens, nemo debet talem titulum agnoscere.

Elie Schwab a encore encheri sur les qualités de Regent, il a pris celle de Puissant Dominateur.

Il prouve encore son extravagance plus loin et se qualifie IIIe Juge souverain (en alemand Oberster Richter). Ce prétendu titre ou qualité tend a insulter a l'autorité du Conseil souverain ; on fera même voir que ce Juif Rabin a pretendu exercer cette autorité souveraine et voici comment : sur la demande formée par Isaac Juif d'Oberbronn contre le nommé Christoffle Mertz bourgeois et pelletier de Pfaffenhofen, M. Geiger baillif de Bouxwiller ayant condamné ledit Mertz de payer au dit Isaac le Juif les 40 florins dont il s'agissait et aux dépens ainsi qu'il est a voir par la sentence du 7e avril 1734 ci-jointe. Mais le deffendeur condamné par son juge naturel s'étant adressé à Elie Schwab a obtenu de luy un ordre a Israel Prevost de Juifs a Oberbronn en datte du 12e avril 1734 par lequel il a cassé la sentence du Baillif et il declare qu'Itzig ou Isaac le mercier d'Oberbronn n'a pas la moindre pretention contre le pelletier et puis il mande a Israel d'ordonner a Itzig de se desister du Procès contre le pelletier et

[1] Joselmann de Rosheim (v. Feilchenfeld, *Rabbi Josel von Rosheim*, Strasbourg 1898, p. 11 ss., et p. 167 ss.).

de l'indemniser de toutes les dommages et dépens a peine de neuf florins d'amende, et a peine d'estre excommunié, comme en effet il l'a en athématisé par le même ordre.

Il est vrai que cet ordre n'est representé qu'en translat alemand écrit de la main de M. de Fouquerolle Baillif d'Oberbronn mais cette écriture est justifiée par sa lettre au Sr. Zentarov ci-jointe du 8e juillet 1734.

Il s'est présenté un autre cas au Bailliage d'Oberbronn ou le nommé Michel Juif du même lieu le Procureur fiscal a luy joint avoit formé sa demande contre Israel le Prevost des Juifs et favori d'Elie Schwab, de ce que le dit Israel l'auroit frapé jusqu'au sang dans la Synagogue un jour de Sabbat et auroit commandé aux autres Juifs sous peine de trois florins d'amende de fraper aussi sur luy. Les juges ayant renvoyé la cause par devant le Rabin, ou malgré les instances et les sollicitations de Michel Juif il n'a cependant pu avoir justice contre Israel le favori du Rabin.

Itzig le Juif dont on a parlé ci-dessus ne voulant pas deferer aux ordres du Rabin et se desister de la sentence rendue en sa faveur par le Baillif de Bouxwiller, et Michel demandant continuellement justice contre Israel ce Rabin fulmina le grand Anatheme contre l'un et l'autre, ainsi qu'il est a voir par l'original en Hébreux ci-joint avec ses translats en alemand et en françois du 5e may 1734.

Par ces deux actions Elie Schwab s'est montré et juge souverain et puissant Dominateur, mais l'un et l'autre estant une entreprise formelle contre les loix et contre les arrests meritent d'estre reprimés severement.

Car les Juifs n'ont point de République et n'en doivent point avoir et suivant la loi 8 du Code de Judaeis et Coelicolis dans des contestations de Juif a Juif, ils sont obligés de se regler selon les loix Romaines et de porter leurs causes devant des juges ordinaires même celles qui regardent leur cérémonial : ils peuvent cependant compromettre sur un Juif ou un Rabin dans des causes civiles. Et quand il s'agit d'une contestation entre un Juif et un Chrétien, la loi 15 du meme Titre dispose formellement, qu'elle doit être decidée par le Juge ordinaire et nullement par un Rabin : Elie Schwab se croyant neantmoins au-dessus de ces loix fait asigner devant luy les parties dont les causes sont pendantes devant les juges ordinaires, et meme il casse leurs sentences.

A l'égard de l'Anatheme, il est deffendu aux Juifs d'user en France d'aucune des trois sortes d'Anathème c'est-a-dire de *Niddui* qui est la separation ou le premier degré de l'excommunication judaïque, ni de *Cherem* qui est la grande excommunication ou l'Anathème, ni encore de *Schammata* a laquelle la peine de mort est attachée. Nous trouvons dans le dictionnaire des Arrest Tome 2, page 530 sous la lettre Jui. N° 12 un arrêt du Parlement de Paris du 17e janvier 1374 qui fait de pareilles deffenses, mais Elie Schwab se met au-dessus de cet arrêt et de tous les autres, fulminant des Anathèmes sur Ana-

thèmes contre les Juifs d'Oberbronn et meme donnant permission à Israel son favori d'en fulminer, de manière que par ces anathèmes trop fréquents tout est en combustion parmi les Juifs dans la ditte Seigneurie, et il est a craindre qu'il n'en arrive quelque meurtre.

On observe encore que l'excommunication du 5e may 1734 qui est de Cherem qu'elle devoit estre prononcée par dix personnes, cependant elle ne l'est que par sept, et encore que le septième qui y a signé l'a fait par force, Elie Schwab l'ayant menacé de le faire sous peine de six écus d'amende.

Avant de finir on observe encore qu'Elie Schwab estant averti sous mains que les seigneurs d'Oberbronn deliberoient sur sa destitution il a eu recours a des artifices, il a dressé luy même un acte le 9e mars 1734 qu'il a fait signer de plusieurs Juifs : par cet acte les Juifs se sont ligués par serment et sous peine du grand anatheme, de ne point reconnoitre Samuel Rabin de Bouxwiller pour Rabin d'Oberbronn, et meme pour soutenir Elie Schwab, d'entrer en procès avec les seigneurs sans parler des injures atroces, dont cet acte est rempli contre Samuel Rabin, ou il est traité de scelerat et d'autres pareilles choses infamantes.

Mais la plus part des Juifs qui ont signé cet acte s'étant aperçu du piège que le Rabin de Haguenau leur avoit tendu, ont révoqué cet acte solennellement au greffe d'Oberbronn le 18e juin 1734 : parmi les Juifs qui ont signé cet acte de revocation, il y en a un qui est le onzième a la signature, qui declare en termes formels, qu'il confesse devant tous les juges qu'il peut faire serment, qu'il n'a pas sceu ce qu'il a signé, parce que le Rabin de Haguenau tenoit la main audessus, et qu'il y avoient déjà plusieurs, environ vingt qui avoient signé avant luy, ainsi il l'a signé aussi, mais sans sçavoir ce qui estoit ecrit audessus, il declare en outre, qu'il a signé cet acte de revocation volontairement sans contrainte et sans force en présence du Greffier.

De tout ce qui a esté représenté dans ce mémoire il est évident que les seigneurs d'Oberbronn sont en droit d'établir ou de proposer des Rabins aux Juifs demeurants dans leurs terres et de les congédier aussi, particulièrement quand ils seroient receu sous la condition tant qu'il leur plaira, ou jusqu'a ce qu'ils en ayent autrement disposé.

Il ne sera pas malaisé aussi d'en tirer des conclusions de la requete en intervention pour les Seigneurs d'Oberbronn, qui en meme temps prennent le fait et cause de Samuel Maennel Seligmann Rabin du Comté de Hanau-Lichtenberg, reçeu Rabin des Seigneuries d'Ober-et Niderbronn.

XXIII.

23e novembre 1733, Extrait

des Registres d'audience des bailliages d'Ober-et Niderbronn du 23e novembre 1783.

Michel le Juif d'icy, le Procureur fiscal à luy joint, se plaint contre Israel le Juif d'icy qu'un jour de Sabat dans la Sinagogue, il auroit commandé aux Juifs presents sous peine de trois florins d'amande de fraper sur le demandeur, et que le défendeur l'ayant bien injurié et sa femme, l'auroit frapé avec une planche sur la paupiere droite, et luy en auroit donné contre le nez, que le sang en est sorti soudainement et qu'il luy a blessé les levres comme aussi que Leyserle le juif d'icy, et Borich le fils d'Isaac d'icy l'auroient battu et frapé la femme de la meme planche sur la tête et sur le bras gauche, tellement que ce bras a bien esté meurtri, il conclut a ce que le défendeur soit condamné de luy payer cent florins pour ses douleurs, et le Procureur fiscal conclut a dix florins d'amande avec depens.

Le deffendeur dit que c'est une affaire qui regarde la Sinagogue et qu'elle est de la competence du Rabin, ainsi conclut, d'estre renvoyé par devant luy.

Ouï la demande et les defenses, Nous les Baillifs des Bailliages d'Ober-et Niderbronn attendu que l'affaire s'est passée dans la Sinagogue, l'avons renvoyée par devant le Rabin ordinaire, depens compensés liquidés a un florin cinq schelings six fennings avec assignation, signification, conclusions du procureur fiscal et appel de la Cause.

Signé Billaudet et de Fouquerolle. Collationné signé Rothjacob Greffier avec paraphe.

XXIV.

7 avril 1734.

Extrait des Registres d'aud^ces du Bailliage de Pfaffenhoffen du septiesme avril, mil sept cens trente quatre, fol. 117 recto.

Entre Isaac Juif demeurant à Oberbronn comparant par Schulmeister son procureur demandeur d'une. Contre Christophe Mertz Bourgeois et Pelletier de Pfaffenhoffen d'autre part. Après que le demandeur a conclu à ce que le deffendeur soit condamné en payement de quarante florins pour marchandises qu'il a acheté de luy et que, malgré sa deffense il a payé à Lazare le Juif d'Oberbronn, et aux dépens. Et que le deffendeur en personne est convenu de devoir au demandeur la dite somme de quarante florins pour marchandises; mais que nonobstant les deffenses que luy fit le demandeur il les auroit néantmoins sur le cautionnement de Lehmann Juif de Pfaffenhoffen, payés à Lazare Juif dudit Oberbronn qui étoit porteur de son billet de la^d somme, demandant que son recours luy soit réservé contre ledit Lehmann.

Parties ouyes Nous Baillifs du Comté de Hanau-Liechtenberg avons condamné le Deffendeur de payer au Demandeur les quarante florins contenus dans la demande avec dépens, liquidés à deux florins, huit schellings, six fennings. Signé Gedger avec paraphe.

Extrait et collationné à Pfaffenhoffen le vingt un^e aoust, mil sept cens trente quatre. Signé Bernard greffier avec paraphe.

Traduit sur l'original allemand signé et paraphé par moy soussigné fait à Colmar ce 25e janvier 1735. Brueder.

XXV.

12 avril 1734,
A Israël Prévôt des Juifs.

Lazare le Juif s'étant plaint de ce que Itzig le Mercier d'Oberbronn avec le Pelletier de Pfaffenhoffen étoient contre Lehmann dudit Pfaffenhoffen qui doivent être contraints au payement, duquel résultent des grands frais et attendu la Sentence, que j'ay déjà rendue, qu'Itzig le Mercier n'a pas la moindre prétention contre le Pelletier ; c'est pourquoy Israël le Juif ordonnera à Itzig le Mercier, qu'il doit desister du procès contre le Pelletier et doit l'indemniser de tous les dommages et dépens à peine de neuf florins d'amende moitié au profit du Seigneur et l'autre moitié pour aumone et à peine d'être exclu de la communauté de la Sinagogue et personne ne l'aidera à faire du pain sans levain (en allemand Matzkouchen) et ne l'admettra à des cérémonies judaïques. Et à ce qui regarde le Serment qu'Isaac doit preter et que Lazare pretend d'avoir encore une prétention contre luy, Lazare le Juif consignera encore avant les fêtes, cinquante et un florins entre mes mains ou entre celles de Level Cahen d'Oberbronn à peine d'être exclu de la Communauté de la Sinagogue et de neuf florins d'amende, moitié au profit des Seigneurs et l'autre moitié pour aumône jusqu'après les fêtes, qu'ils comparaîtront par devant moy pour leur rendre Sentence. Celuy qui y obéira aura bonheur. A Haguenau ce deuxième jour de la semaine neuf^e avril 494. C'est le douz^e avril chrétien. Elie Schwab Rabin.

Traduit sur piece allemande signé et paraphé par moy soussigné fait à Colmar ce 25 janvier 1735.

XXVI.

8e juillet 1734.

Monsieur,

J'ay reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de mescrire le 5e de ce mois a l'occasion d'une sentence en hebreu que le Raby de Haguenau a rendue par laquelle, il ordonne à Itzig Juif d'Oberbronn de se desister de l'execution de la sentence rendue par Mon^r le Bailly de Bouxweiler en faveur de ce juif contre un particulier de Pfaffenhoffen, laquelle sentence en hebreu vous souhaitteriez avoir en original. Je vous diray, Monsieur, que je l'ay eu pendant près de trois semaines et comme j'ay veu que personne ne m'en parlait je l'ai rendue a Israel qui me la redemandé. Je suis faché Monsieur, de n'avoir pas sceu plus tot que vous la souhaittiez, je me seray fait un plaisir de vous l'envoyer, *mais vous en avez le translat que j'ay escrit de ma propre main*

qui est fidel et que le greffier d'Oberbronn peut collationner ayant été present lorsque je l'ay escris à l'audiance et qu'un juif me la dictoit.

J'ai l'honneur d'estre avec une consideration tres parfaite

Monsieur,

Reichshoffen, le 8e juillet 1734.

Votre tres humble et obeissant serviteur
De Fouquerole.

XXVII.

מאחר דז איצק קרעמר אונד מיכל מאוברברון מעשים לא טובים גטאן הבי אוכלים חמץ בפסח גוועזן שהיא בעונש כרת גם הבן זיא מסרב גוועזן כנגד דין ודת תורתינו הקדושה אויך כמה וכמה מחלוקות וחילול השם ברבים גטריבן אשר אין לך עון פלילי גדול מזו מתחלל שם שמים בפרהסיא צו זיין וכמה מעשים לא טובים ושגוש' דיא שונט זמן מה מהם זין גשטיפט וארדן אשר לא נשמע ולא נראה ולא נהיה כמוהו, ושהסיר הנגע מקרב בני עמינו הבי איך כ'ה' ניסן העבר בעונש חרם אן בפאלן זי זולן כאן קומן להשקיט המחלוקת ולא זו זיא ווידר מסרב הבי גוועזן זיינן זיא נאך עומד במרד ובמעל בכן יצא מלפני בצירוף פ"ו וקהל י'צ'ו מאוברבר' דז מיכל ואיצק הנ"ל זולן מוחרם ומנודה זיין ולבל יצרפם לכל דבר שבקדושה אונד זול קיינר נושא ונותן עמהם זיין כדין המנודה אונד זולן כל יום ויום אזו לנג אלס זיא אין חרם בלייבן חצי זהב קנס געבן חצי לשררה י'ר'ה' וחצי לצדקה ביז זיא אן קומן לקבל עליהם הדין וועלכס איך אנן מעהר ארטן בפירסום טאן וורד למען ישמעון ויראון ולא יזידון עודי יוכ' איצק וכ' ליב ווילן זולכי לבד עובר חרם גוועזן זולן אין עונש חרם זיין אונד כל יום א' שילינג קנס גערן חצי לשברה יר"ה וחצי לצדקה ביז זיא אויך כאן קומן מקבל דין הצו זיין.

והשומע יונעם וכל נעשה פה האגינויא י"י ד' ב' אייר תצ"ד לפ"ק

נאם הקטן אלי' שוואב חונה פה ק"ק האגינויא והמדינה י'ע'א'.

ישראל בר נפתלי
בינמין בר נחום ז"ל
אריה ליב כ"ץ יצ"ו
ליזר בר משה סג"ל
לוי בר אליקום
יצחק בר משה:

XXVIII.

5 may 1734.

Comme Isaac le Mercier et Michel d'Oberbronn ont fait des mauvaises actions, qu'ils ont mangé du Levain pendant nos Pâques, ce qui est deffendu soû peine de raccourcissement de vie, qu'ils ont resisté au droit de notre Saint Tora [c'est la loix] qu'ils ont fait tant et plus de querelles et blasphémé Dieu dans la sinagogue qu'il n'y peut avoir un plus grand peché, que celuy de blasphemer en public

le nom de Dieu celeste, et que, pendant un tems ils ont commis de mechantes actions dont de pareilles sont inouïes et n'ont jamais été vües ny ont jamais été faites ; et à fin que la peine soit détournée de nôtre peuple, j'ay ordonné le vingt cinq du mois passé de Nissen soû peine de l'exclusion de la sinagogue, qu'ils doivent se rendre icy pour appaiser leurs querelles, mais ils ont desobeis et persistent encore dans la desobeissance ; c'est pourquoy j'ay publié avec assistance des Preposés et à l'assemblée de la communauté des Juifs sçavoir que les susdits Michel et Isaac sont exclus de l'assemblée de la sinagogue et séparés de la société humaine, ils ne seront point admis à ce qui regarde les choses saintes et personne n'aura aucun commerce n'y aucune affaire avec eux, ainsi qu'il est porté par le droit touchant ceux qui sont exclus de la fréquentation de la sinagogue et séparés, et tant qu'ils seront dans cette exclusion, chacun d'eux payera cinq schillings d'amende par jour, moitié au profit des seigneurs et l'autre moitié pour aumône, jusqu'à ce qu'ils se rendent icy, et qu'ils sē soumettent à la justice, ce que je ferai aussy publier dans plusieurs endroits, afin qu'ils l'apprennent et qu'ils craignent d'être plus méchans. Et quant à Isaac et à Leb puis qu'ils ont violé l'exclusion mineure de la Sinagogue, ils seront punis de l'exclusion maieure et payeront tous les jours un schilling d'amende, moitié au profit des Seigneurs et l'autre moitié pour aumône jusqu'à ce qu'ils se rendent aussy icy et qu'ils se soumettent à la justice, celui qui obéira se trouvera bien etc.

Fait à Haguenau le quatrième jour de la semaine, sçavoir le deuxième jour du mois d'Jhar 494.

C'est le cinquième may mil sept cent trente quatre. Signé Elie Schwab Rabin à Haguenau.

Israël le fils de Nefftali. Beniamin le fils Nachem s. m. s. e. b. Lebel Cahen. Lazard le fils de Moyse Levi. Levi le fils d'Eljakum. Isaac le fils de Moyse s. m. s. e. b.

Traduit sur pièce allemande etc.

Brueder.

XXIX.

25 juin 1738.

A Nos seigneurs du Conseil Souverain d'Alsace supplie humblement Samuel Weyl Rabin des Juifs dem^t a Ribeauvillé Disant qu'Elias Schwabe Juif demeurant à Haguenau ayant en son arrivée de Metz tâché d'empiéter sur les droits du supp^t à la faveur des lettres patentes qu'il avait surprises se fut obligé de s'opposer à leur Enregistrement M^r le Cardinal de Rohan Evesque de Strasbourg M^r le Comte de Hanau, le Directoire de la basse Alsace et autres etant intervenus et adhéré aux conclusions du suppt, Elias Schwab avait été obligé de se restreindre a la fonction de Rabin seulement dans la prefecture de Haguenau, de quoy il fut donné acte par arrest du 13e septembre 1722, et jceluy condamné aux depens envers toutes les parties, il

serait depuis ce temps resté tranquille, mais ayant fait de nouvelles tentations pour etendre sa jurisdiction dans les terres des mêmes seigneurs, qui s'etoient opposés en sa première entreprise, il en fut debouté par arrest du conseil d'Etat du 12e avril 1738 qui luy accorde de faire les dittes fonctions de Rabin en execution de ses lettres patentes du 22e juin 1721 dans la prefecture Royale d'Haguenau dans les haut et bas Bailliage de Lauterbourg, dans la Ville de Landau, fort Louis, Wissembourg et dans toutes les Prevotés, terres et lieux de la basse Alsace qui ne dependent point de l'Eveché de Strasbourg, de la possession de M. le Comte de Hanau et du directoire de la Noblesse de la basse Alsace, et comme il pretend comprendre dans sa concession les villes d'Oberenheim et de Rosheim sous pretexte qu'elles sont situez en basse Alsace que cependant ces deux villes quant aux juifs font partie du Département de la haute Alsace ou le suppt est en possession de faire les fonctions, que jusqu'à présent les Juifs dans ces deux villes sont compris dans les Rolles de la Capitation des Juifs de la haute Alsace et que les ordres envoyés pour les mesmes Juifs de haute Alsace comprennent egalement ceux des dittes villes d'Oberenheim et de Rosheim que si la pretention dud. Elie Schwab auroit lieu ce seroit un bouleversement de la Police qui est etablie il est obligé de présenter sa requête.

Ce considéré Nosseigneurs il vous plaise recevoir le suppt opposant à l'Enregistrement de l'arrest du Conseil d'Estat du Roy en date du 12 avril 1738 en ce que Elias Schwab pretendroit l'etendre sur les villes d'Oberenheim et de Rosheim. En consequence maintenir et garder le suppliant dans la possession d'y faire les fonctions de rabin comme à l'accoutumé et en cas de contestation condamner led. Schwab aux dépens, sans préjudice au suppliant d'amplifier les conclusions comme il avisera bon estre et pour le voir aussy dire ordonner que les parties auront audience au premier jour et ferez bien.

Signé Wilhelm. Viennent les parties.

Fait à Colmar ce 25 juin 1738.

XXX.

18 aoust 1738.

Pardevant les Nottaires Royaux de la Province d'Alsace résidens à Colmar soussignés sont comparus Samuel Weyl Juif rabin demeurant à Ribeauvillé d'une part, Et Sibille Schwaube femme d'Elias Schwab Rabin d'Haguenau de luy authorisée et fondée de procuration passée a Paris le 30 Juillet de la presente année qui est demeurée jointe a la minute des presentes après qu'elle l'a certifiée véritable jcelle encore en tant que besoin serait assistée de Léon Nathan Cahen Juif de Metz a present aud. Colmar d'autre part lesquelles parties ont d. que le Sr Samuel Weyl ayant presenté au Conseil Souverain sa requete en oppon a l'Enregistrement des lettres patentes et arrests obtenus par led. Elias Schwab le 12 avril dernier de la presente année a ce

qu'il les voudrait étendre sur les villes de Rosheim, Oberenheim et village de Scherwiller la d^e Requeste en date du 25e juin dernier actes de rectification et ampliation du 27e juin que pour terminer la difficulté entre elles la d^e Sybille Schwaube au nom et pouvoir qu'elle agit a déclaré ne vouloir étendre ny exercer les fonctions de Rabin sur lesd. trois endroits de Rosenheim, Oberenheim et village de Scherwiller, consentent que le dit Samuel Weyl y continue ses fonctions et en conséquence de cet arrangement led. Samuel Weyl a déclaré qu'au moyen de la déclaration faite par lad. D^me Sybil l Schwaube au regard des d^s trois endroits, il se departait et se depa rt de son opp^on aud. Enregistrement consentant au surplus que le lettres patentes soient enregistrées à l'effet de quoy il sera demandé acte de la déclaration respective des parties promettantes et obligeantes et renonçantes, fait lû et passé aud. Colmar et interpreté en langue allemande aux parties le 18e aoust 1738, et ont signé a la minute ainsy signé Samuel Weyl, Bele Schwab, Léon Nathan Cahen. Naxo Notaire et Drouinau aussy notaire soussignés vers lequel la minute est restée. Signé Drouinau avec paraphe.

XXXI.

Monsieur,

Samuel Mennel Juif Rabby de Bouxwiller vient de me faire voir celle que vous luy avez fait l'honneur de luy écrire, il me prie de vous mander qu'il veut s'opposer à l'Enregistrement des lettres patentes nouvellement obtenues par Élias Schwab, et comme il luy est impossible de quitter présentement pour vous aller trouver, il me communiquera les moyens d'opposition lesquels je vous addresserai par l'ordinaire du vendredy prochain, le tems estant trop court présentement, puisque on est a faire le parquet, si d'entre icy et ce tems là vous appprenez quelques nouvelles de cette affaire, vous pourriez s'il vous plaît m'en donner part. J'ay l'honneur d'estre très parfaitement.

Monsieur,

A Saverne, le 11e Aoust 1738. Votre très humble et très obeisst serviteur Helmbrecht.

Monsieur Lamblé, procureur au conseil souverain d'Alsace, à Colmar.

XXXII.

Monsieur,

Vous recevez cy joint le petit Mémoire de Samuel Mennel Seligmann Juif Rabbin de Brouxwiller pour former opposition contre l'Enregistrement de l'arrest du Conseil d'Estat rendu en faveur d'Elie Schwab Juif Rabin d'Haguenau, si vous n'en aviez pas de copie, comme je me l'imagine, je pourrai vous en envoyer une par

le premier ordinaire, il vous prie de vous intéresser pour luy et me promet qu'il sera reconnaissant, si vous apprenez quelque chose de nouveau, vous pourrez s'il vous plait m'en donner part, il le scaura plustot que si vous le luy addressez.

J'ay l'honneur d'estre très parfoistement

Monsieur,

A Saverne, ce 13 Aoust 1738.

Votre très humble et très obéissant serviteur

Helmbrecht.

Mandez moy combien il doit vous envoyer d'argent et je vous le ferai remettre à Colmar.

(Sur l'enveloppe : Monsieur Lamblé, procureur au Conseil souverain d'Alsace, a Colmar.)

XXXIII.

Mémoire succint pour Samuel Mennel Seligmann, Juif Rabin de la Conté de Hanau, de la Conté D'Ober-et Niderbronn, de la Conté de Rosen, pour le Bailliage de Marmoutier, pour Mr de Gailling a Bouswiller a une lieue de Bouxwiller, et pour Mr de Rotembourg a Muhlhausen a une lieue et demy de Bouxwiller

Contre

Elie Schwab Rabin à Haguenau. —

De tout tems il y a eu trois Rabins dans la province d'Alsace, dont l'un demeure à Ribeauvillé, l'autre à Bouxwiller ou Westhoffen, et le troisième à Haguenau.

Dans le tems même qu'Elie Schwab le Rabin moderne a esté receu cela estait ainsi, il a succedé au nommé Wolff Hoffelden, qui n'avait d'autre district que celuy que luy Schwab a présentement; aussy ses patentes n'ont esté enregistrées au Conseil que sur la déclaration qu'il a faite par acte du 29 juillet 1722, que son instruction n'estoit autre que celle de Wolf Hoffelden son prédécesseur, et qu'il ne prétendoit troubler Samuel Weyl ny autres dans leurs fonctions de Rabin, ainsi que cette déclaration est rapportée dans l'arrest du Conseil d'Estat du 23 avril de la présente année 1738 dont sans doute vous aurez copie en tout cas je pourrai vous en envoyer une. Il y a présentement huit ans que Samuel Mennel Seligmann a esté nommé et receu Rabin pour les Bailliages et villages cy dessus lesquels il a deservi au contentement des seigneurs et des sujets.

Ces mêmes Bailliages et villages ont de tout tems esté détachés du district du Rabin d'Haguenau, ainsy qu'il serait aisé d'en rapporter la preuve depuis plus de 60 ans, yceux ayant esté deservis par les prédécesseurs dud. Seligmann à l'exclusion des Rabins d'Haguenau, dont led. Elie Schwab n'oseroit disconvenir; que de son veu et sceu Seligmann a succédé à Issachar Baehr, et que depuis tout ce tems il a fait les mêmes fonctions que faisait son prédécesseur.

Cependant par l'arrest du Conseil d'Estat il est permis aud. Elie Schwab de faire les fonctions de Rabin des Juifs généralement dans toutes les prevotés terres seigneuriales et lieux de la Basse-Alsace qui ne dépendent point de l'Evèque de Strasbourg, de la succession de feu le comte de Hanau et du directoire de la Noblesse de la Basse-Alsace, en sorte que Seligmann n'aurait plus rien à faire, si ce n'est dans le Comté d'Hanau.

Il a fait signiffier cet arrest à Seligmann le 2e du present mois d'aoust dans le tems qu'il estoit à faire l'inventaire et partage de la succession de feu Mennel juif de Marmoutier; ayant esté requis par les héritiers de le faire; comme Seligmann n'ignorait pas que cet arrest du Conseil d'Estat n'est point enregistré en Conseil souverain, et qu'il estoit sur le point de finir ce partage, il a passé outre et l'a achevé, et ne croit pas avoir mal fait ny avoir encourru une amende, comme quelques-uns veuillent luy faire a croire.

Non seulement les seigneurs dont il devrait en vertu de cet arrest deservir les sujets juifs se soulevent, mais aussy quelques uns de ceux qu'il deservit cy devant sont mecontents de luy et demandent Seligmann pour leur Rabin.

L'abbaye de Marmoutier de l'avis de M. Gross leur bailly s'opposera au premier jour tant à Colmar qu'à Paris.

Mr Zentarov a fait écrire Seligmann au Comte de Linange qui est à Paris, et luy même a envoyé une procuration dressée aux fins de donner pouvoir à quelqu'un de s'opposer au conseil, et il attend tous les jours la reponse et resolution du Comte qui vous sera aussitôt communiqué, c'est la raison qu'on ne vous a pas plustôt repondu à votre lettre.

Mr Gross comme administrateur de la Baronnie de Fleckenstein assure qu'il portera le prince de Rohan à s'opposer également à l'Enregistrement de cet arrest et veut prendre un autre Rabin.

Tous ceux qui sont deservis par led. Schwab ou du moins la plus part se plaint contre luy et le changerait volontiers contre un autre meme plusieurs me disent que si on informait contre luy qu'il serait destitué, au lieu qu'on n'a aucune plainte contre Seligmann, qu'au contraire il est aimé et des seigneurs et des sujets, et se rapporterait en tout cas à l'information que l'on voudra prendre là-dessus.

Ainsi Monsieur led. Samuel Mennel Seligmann vous prie par ces présentes et vous donne pouvoir de présenter requeste au Conseil d'y insérer que vous trouverez les plus relevantes pour fonder son opposition qu'il entend former à l'Enregistrement de l'arrest du Conseil d'Estat dud. jour 23 avril de la présente année 1738, rendu en faveur d'Elie Schwab et de faire tout ce que vous trouverez necessaire ou convenable, et promet de vous satisfaire de vos vacations et deboursés.

Samuel Männel, Judten Rabiner von Buchswöyler.

XXXIV.

22 octobre 1730.

Pro Copia. Würdt dem supplicanten Sohn undt respective Tochtermann Samuel seines Nahmen fur ein Rabiner in unserer Herrschaft der Mark Maursmunster angenommen und unserer Judenschaft erlaubt, Ihnen in Ihrer vorfallenden Ceremonial und anderen unter sich habenden Streitigkeiten zu gebrauchen Jedoch anderster nicht als wan gedachte unsere Judenschaft in Civilsachen allein (weylen selbige in Ceremonial-Streitigkeiten sich Keines anderen bedienen sollen) ein solches freywillig thun, oder auch unser Ambtmann die Civil-Streitigkeiten vor sich nicht berufen oder ausmachen wolte, betreffent aber die frevelbahre sachen, so sollen selbige in unserer Statt Maursmünster entweder durch unseren Ambtmann oder besagten Rabiner undt unseren special verordnung taxiert undt erörtert werden, Actem.

Maursmünster d. 22 octobris 1730.

Sambt dem gewöhnlichen unterdruckten insigel. Anselmus Abbt.

Diese Aufnahme ist ratificirt durch ein anderes decret von dem nachmahligen praelaten von Maursmünster underem 5 Hornung 1735.

XXXV.

24 novembre 1738.

L'an mil sept cent trente huit le 24e jour du mois de novembre en vertu d'un arrest rendu au conseil d'Etat du Roy le 12e avril dernier et des lettres patentes accordées sur yceluy le vingt troisº dud. mois signée Louis et plus bas par le Roy signée Bouy et scellées en grand sceau sur cire jaune ensemble de l'arrêt d'Enregistrement qui a été fait dud. Arrêt du conseil d'Etat et des desº lettres pat. au Conseil souverain d'Alsace le 27º septembre dernier. Et à la requete d'Elie Schwab Rabin des Juifs de la Basse Alsace lequel fait élection de domicile en sa maison où il demeure à Haguenau. J'ay Charles Hombourg, huissier sergent royal, au Conseil souverain d'Alsace résident à Strasbourg, rue de fladergass paroisse St-Laurent soussigné bien et deument signifié led. Arret du Conseil d'Etat les desº Lettres patentes et led. Arret d'Enregistrement aux Seigneurs de la Ville et baillages d'Ober-et Niderbronn au domicile du Sieur Jean Zinsner leur receveur demeurant au dit Oberbronn ou je me suis exprès transporté distant de ma demeure de dix lieux en parlant à sa personne avec injonction à luy de le communiquer et faire savoir auxd. seigneurs. En conséquence, j'ay déclaré auxd. seigneurs que led. Elie Schwab requerant entend exercer les fonctions de Rabin sur tous les Juifs establis dans les Seigneuries et jouir des droits et

privilèges attachés à cet employ, protestant de tous troubles et empêchements qui pourraient y être apportés tant de la part desd. Seigneurs que de tous autres. Et a ce que lesd. Seigneurs n'en ignorent, j'ay donné la présente copie dud. arrêt de Conseil d'Etat desd. Lettres pat. dud. Arrêt d'Enregistrem. et de la présente signification aud. Sieur Zinsner en parlant comme dit est en présence des ss. Jacques Herr prevost d'Ettenhoffen trouvé aud. Oberbronn et Antoine Clam bourgeois dud. lieu demeurant témoins requis qui ont signé avec moy.

XXXVI.

3 décembre 1738.

Billet d'indemnité de Samue Maennel Seligmann Rabbin
En faveur des Seigneurs d'Oberbronn du 3e décembre 1738.

Ich unterschriebener Samüel Maennel Seligmann Rabiner zu Buchsweyler Ober-Niderbronn und anderer Orten verspreche Ihro Excellentz H. Graf von Hohenlohe und Mit Herschaften Ober-und Niderbron schadloss zu halten umb die umbkösten die schon ergangen und ergehen werden wegen der Proces so ich wieder Elias schwab Rabiner in Hagenau wegen der Rabiner Bestell in Besagter Ober und Nieder Bron in welcher die obgesagter Herschaften schon in Meinem favor seint ein kohmmen durch Rgmt vom 1t April 1735 und noch ein kohmmen werden und ver spreche alles zu Ihrem decharge zu bezahlen, geben in Colmar d. dt dezember 1738.

ה"ק נתנאל ח"פ פוסווילר
והמדינה י'ע'א'

Samuel Maennel
Juden Rabiner zu
Buchsweyler.

XXXVII.

6 avril 1739.

Monsieur,

Elias Schwab le Rabin des Juifs de la ville d'Haguenau et quelques autres lieux a fait distribuer parmi les Juifs de la Seigneurie d'Ober-et Niderbronn ou je suis établi Rabin par les Seigneurs de la dite Seigneurie un arrêt de l'onze mars dernier par lequel il pretend prendre possession de ma charge, mais comme l'arrêt dit expressément que sans préjudice du droit des parties au principal des lettres patentes qu'il a produit, seront exécutées selon leur forme et teneur dans les endroits y énoncées, sauf aux opposants a se pourvoir ou et ainsy qu'ils aviseront bon être, je crois de mon côté que le dit Rabin Schwab n'est pas en droit de se pouvoir mettre en possession de susdite ma charge, puisque ses lettres patentes sur lesquelles il se fonde n'en font la moindre mention.

Je m'étonne, Monsieur, de ce qu'il ne vous a pas encore plû de me

donner des nouvelles de cet arrêt émané, avec une solide explication dud. arrêt. Aiés la bonté, Monsieur, de traiter mon affaire avec attention et soiés persuadés que je m'en revangerai par une réelle reconnaissance, je me fie dessus et suis avec une parfaite vénération.

Monsieur,

A. Bouswiller le 6 avril 1739.

Vôtre très humble et très obéissant serviteur Samuël Männel Juden rabiner.

Je vous supplie de donner toute l'instruction nécessaire au Juif qui aura l'honneur de vous présenter cette lettre.

Monsieur Lamblé.

XXXVIII[1].

11 janvier 1723.

Cejourd'hui est comparu Elie Schwab juif de Metz et a remis au Mag. ses lettres patentes du Roy données à Paris le 22 novembre 1721, enregistrées au conseil s. d'Alsace le 25 septembre 1722, portant nomination de sa personne en qualité de rabin de la préfecture de Haguenau. Le mag. a ordonné que le d. Elie Schwab exercera les fonctions de rabin en cette ville à charge que des amendes prononcées contre les juifs de cette ville, la moitié en reviendra comme d'ancienneté à la ville.

XXXIX.

24 novembre 1723.

Pr Brucker au nom du fils de Schilen juif de cette ville aiant exposé que le rabin de son autorité privée l'a excommunié (in den bann gethan) et présenté les préposés de la communauté pour scavoir d'eux s'il le peut seul, et lui être ensuite donné acte de leur déclaration.

Surquoy Macholé et Abraham tous deux préposés aiant déclaré que le rabin ne pouvait seul et par lui-même excommunier ou mettre au ban personne, ajoutant Macholé que si le rabin l'a fait il scaura le soutenire.

En conséquence a été donné aud. juif acte de cette déclaration pour s'en servir au besoin.

XL.

20 mars 1724.

Pr Kettler au nom de juda fils de Schilen, juif de cette ville aiant representé que son père lui auroit encore de son vivant résigné la place de preposé de la communauté, laquelle lui a été confirmé par

[1] Les pièces suivantes se trouvent à la Bibliothèque communale de Haguenau. M. l'abbé Hanauer de cette ville a bien voulu me les faire copier par M. J. Lejeal, secrétaire de la mairie de Haguenau. Je me fais un devoir d'exprimer à M. l'abbé, ici encore, mes remerciements les plus sincères.

M. d'Angevilliers le 2 décembre dernier pourquoy demandoit qu'il plut également au Mag. le confirmer dans cette place.

Vu lad. resignation et la confirmation cy-dessus mentionnée le Mag. l'a pareillement confirmé en conséquence ordonné à la communauté des juifs de reconnaître le d. juda comme un de leurs preposés.

XLI.

24 janvier 1725.

Pr Böhm au nom de Feistel Moch, juif aiant demandé d'être confirmé comme préposé de la communauté des juifs,

Pr Roth au nom de Jude Juif aiant demandé que l'élection dud. Feistel fut cassée, vu qu'il est parent avec le rabin et les autres préposés.

Le Magistrat attendu que led. Feistel a été élu à la pluralité des voix comme préposé l'a confirmé, et en ce qui concerne les difficultés que les juifs ont entre eux, ils les feront règler par des rabins impartiaux.

XLII.

8 avril 1726.

Pr Böhm au nom et en présence d'Elie Schwab, rabin des juifs aiant demandé la permission de prendre chez lui et en pension seulement pour un tems un juif de Metz,

Le Mag. a accordé au rabin sa demande à charge que dans le cas ou il congédierait led. juif, ou qu'il ne le garderait pas chez lui, et en pension, que led. juif sera tenu de vuider la ville.

XLIII.

29 janvier 1731.

Elias Schwab, rabin des juifs de cette ville aiant demandé la permission de garder chez lui Jacob Lévi comme serviteur et de lui octroier la manance,

Le Mag. a ordonné que led. Jacob Lévy tant et si longtemps qu'il se conduira bien et qu'il demeurera en lad. qualité chez led. rabin sera souffert en cette ville.

XLIV.

12 février 1731.

Abraham Moch et Jude tous deux préposés de la communauté des juifs de cette ville aiant supplié le Mag. de ne point recevoir à la manance Jacob Lévi qui se tient chez Elias Schwab en qualité de précepteur, ni permettre qu'il se marie en cette ville, attendu qu'il est etranger, que d'ailleurs il suscite toutes sortes de discussions,

Le Mag. est convenu de tolérer led. Jacob Lévy tant qu'il sera precepteur chez led. rabin, et qu'il se comportera bien, mais ne pourra se marier ni être receu à la manance.

XLV.

31 May 1729.

Le s^r Kestler fiscal aiant remontré qu'Elie Schwab rabin des juifs de cette ville donne depuis le 16 février dernier retraite à deux juifs étrangers, sans les avoir dénoncés aux supérieurs, ni les avoir conformément aux ordres de M. le Maréchal du Bourg concernant les juifs étrangers, déclarés dans les billets de nuit, que depuis 15 jours il a encore receu deux autres juifs étrangers sans permission et sans les annoncer, pourquoy il a requis à ce qu'il fut condamné à l'amende édictée avec ordre de renvoyer dans les 24 heures les juifs dont s'agit.

et le déffend^r aiant dit que l'un des premiers juifs est son beaupère, et l'autre des derniers le précepteur de ses enfants à l'arrivée desquels il les a chaquefois déclarés dans les billets de nuit, et ne croioit pas qu'il fut nécessaire de continuer, pourquoy conclut au renvoy de la demande.

Le Mag. vu que le deffend^r n'a point remis chaque jour les billets de nuit ordonnés l'a condamné à l'amende édictée de 10 écus, et lui a enjoint de renvoyer les deux juifs.

XLVI.

6 May 1733.

Le s^r Kestler fiscal aiant requis qu'il plut au Mag. ordonner aux juifs de lui remettre un état des juifs étrangers attendu qu'il ne doit point séjourner de juifs en cette ville sans une permission expresse du Mag. et faire mander les deux juifs à cause de certaines fripponneries commises à la dernière foire dont l'un demeure chez Jacob Alexandre et l'autre chez le rabin des juifs pour scavoir qui les a receus.

XLVII.

3 septembre 1725.

Pr Böhm au nom de Schmuhlen juif, égorgeur chez les juifs (schächter) ayant demandé d'être maintenu dans ses fonctions.

Le Mag. a continué le supliant dans ses fonctions jusqu'à nouvel ordre.

XLVIII.

2 décembre 1726.

Entre Schmuhlen juif boucher ou égorgeur (schaechter), en cette ville demand^r contre Macholé et Judel aussi juifs en cette ville, deffend^rs.

Après que le demand^r a conclu à être continué et maintenu dans ses fonctions et demande la confirmation du décret du 3 septembre 1725,

et que les deffend[rs] ont protesté contre le d. décret et demandé qu'il leur fut permis de choisir à volonté leur égorgeur attendu qu'ils le salarient.

Parties ouies le Mag. a confirmé de nouveau son décret du 3 septembre 1725, ce faisant a continué le demand[r] dans ses fonctions jusqu'à nouvel ordre.

XLIX.

4 décembre 1737.

Pr Roth au nom de Jacob Alexandre, juif de cette ville, aiant représenté qu'il a été receu comme assesseur de la communauté des juifs de cette ville, et qu'il s'est toujours bien comporté, en conséquence, comme à présent il n'y a plus que 3 préposés, supplie le Mag. de vouloir bien le recevoir en qualité de quatrième, tels qu'ils ont toujours existé, en faisant ordonner à tous et chacun de ladite communauté des juifs de le reconnoitre pour tel tant dans la synagogue que dehors et dans toutes les affaires et occasions.

Le Mag. pour les motifs cy-dessus a accordé la demande du suppliant, en conséquence ordonné qu'il sera notiffié dans la synagogue de cette ville, que toute la communauté ait à le reconnaître tant dans la synagogue qu'ailleurs comme préposé, et à le respecter à l'instar des autres.

L.

25 février 1739.

Entre Aaron Feistel Moch juif de cette ville demand[r] contre Liberman Bonus aussi juif deffend[r].

Celui-ci a été condamné, quoiqu'il eut excipé que la même demande étoit pendante par devant le rabin à payer au demand[r] une somme de 26 fl. portée en une lettre de change et aux dépens.

LI

12 février 1742.

Entre Samuel juif demeurant en cette ville demand[r] en requête comparant par M. Hött son p[r] d'une part,

Contre feistel Moch, Aaron Moch, Libmann Moch et Jacob Senderlé, préposés juifs deffend[rs] par M. Brendle d'autre part.

Après que M. Hött a conclu à ce qu'il plaise au Mag. donner acte au demand[r] de ce qu'il prend pour trouble le fait des deffend[rs] en ce qu'ils l'ont empêché en ses fonctions de boucher, et commettent comme ils font un autre en sa place, avec déffenses à eux de l'y troubler à l'avenir sous telle peine que de droit, et pour l'avoir fait les condamner en 200 livres, de dommages-intérêts et aux dépens,

et que M. Brendlé pour les deffend[rs] et en leur présence a dit qu'il est vrai que le demand[r] a été choisi et nommé par le rabin et préposés de la communauté pour égorger et visiter les bestiaux dans la tuerie

de cette ville, que les juifs ont besoin pour leur usage, mais étant hors d'état par son infirmité d'y vacquer il leur est permis de changer et de nommer un autre en sa place, partant conclu à ce que le deffend^r^ soit débouté de sa demande et condamné aux dépens.

Parties ouies le Mag. avant faire droit a ordonné que pardevant le stettmeister regent le rabin et la communauté des juifs sera entendu, pour le fait et communiqué au p^r^ fiscal et raporté être ordonné ce qu'il apartiendra dépens réservés.

LII.

5 septembre 1742.

Entre Elie Schwab rabin des juifs demeurant en cette ville demand^r^ en execution de la sentence du 3 de ce mois par M. Hött son procureur d'une part,

Contre feistel Moch, Aaron Moch, Libmann Moch et Jacob Alexandre préposés de la communauté des d. juifs deff^rs^ par M. Brendlé

et encore la communauté des d. juifs par M. Guehl aussi deffend^r^ d'autre part

Après que M. Hött a conclu sans avoir égard aux certifficats supposés des deffend^rs^ allegués dans leurs déffenses lesquels seront déclarés nuls, ordonner que le demandeur soit gardé et maintenu en la possession et en ses droits d'assister et de présider à toutes les assemblées qui se tiendront entre les deffend^rs^ et lad. communauté pour raison des réglements, reception ou demission des chantres, choses concernant les cerémonies de la loy judaïque ordonner en outre que l'ancien chantre soit gardé et maintenu en ses fonctions, leur faire déffenses de l'y troubler ni empecher en façon quelconque jusqu'à ce que par le demandeur conjointement avec les deffend^rs^ et la communauté il en soit autrement ordonné, leur faire en outre déffenses de faire aucune assemblée géneralem^t^ quelconque sans son consentement exprès et pour l'avoir fait les condamner en 500 livr. d'amende envers Sa Majesté et s'il ne plaisoit au Mag. de juger ainsi permettre au demand. de produire des preuves plus évidentes des ses droits et certifficats plus authentiques de la grande communauté, préposés et rabin des juifs de Metz et autres et cependant ordonner que led. ancien chantre sera maintenu et continué aux risques perils et fortune du demand^r^ et à ses dépens, offrant en cas de tordt de lui payer les frais et salaires et condamner les déffend^rs^ aux dépens,

et que M. Brendlé a dit pour les deffend^rs^ préposés que les chantres sont à la charge de la communauté ainsi il lui est permis de prendre un autre chantre toutes fois et quand son tems est fini, que les préposés les ont de tout tems seuls à l'exclusion dud. rabin, reçus et congédiés, partant conclu sans avoir égard à la demande de laquelle le demand^r^ sera debouté avec dépens, ordonner que les déffend^rs^ et la communauté des juifs seront maintenus en la possession de nommer

les chantres necessaires pour lad. communauté, ainsi qu'ils aviseront bon être, et à l'exclusion de leur rabin,

et que M. Guehl pour la communauté des juifs en adherant aux déffenses des déffend^rs^ a conclu la maintenir égalem^t^ dans la possession ou elle est avec les préposés de la synagogue de nommer et congédier les chantres à l'exclusion du rabin, ce faisant debouter le demand^r^ de sa demande et le condamner aux dépens.

Le Mag. avant faire droit après qu'il a été mis en fait par le demand^r^ que les rabins sont en droit conjointement avec les préposés et la communauté des juifs de nommer et congédier les chantres comme chose concernant les cérémonies de la loy judaïque, soutenu au contraire par les deffend^rs^ et la comm^té^ juive qu'ils sont seuls en droit et à l'exclusion du rabin de nommer et congédier les chantres, a permis aux parties de faire respectivement preuve de leurs faits dans le mois, pard^t^ le s^r^ Hoffmann stattm. que le Mag. a commis pour cet effet, pour ce fait et raporté être ordonné ce qu'il apartiendra dépens reservés, cependant par provision et sans préjudice du droit des parties au principal a ordonné que le nommé Löbschloss chantre actuel, restera congédié et pourront les préposés et communauté des juifs proceder à la reception d'un autre chantre.

LIII.

31 janvier 1725.

Entre Meyer Anschel, Alexandre et Meyer fils d'Aaron tous juifs de cette ville demand^rs^,

Contre Elias jacob Schwab rabin des juifs deffend^r^.

Après que les demand^rs^ ont conclu vu que ledit rabin les a mis sans raison et sans la participation des préposés au ban de la synagogue, qu'il lui fut ordonné sous peine de 20 écus d'amende de lever led. ban, et deffendu à tous les préposés de ne faire aucune levée de deniers sans la connaissance du Mag. et au rabin de s'y immiscer, et le condamner en tous dommages-interêts, et aux dépens.

Parties ouies le Mag. a ordonné que les demand^rs^ payeront ce qu'ils doivent; que l'interdit sera levé, et a dechargé les demand^rs^ de l'amende du ban, a fait deffenses au rabin et aux préposés de faire aucune levée d'argent, qu'au préalable ils n'aient prévenus et donné connaissance à la communauté des raisons desd. collectes.

LIV.

9 Juillet 1731.

Pr Kestler au nom de Schmulé et Senderlé tous deux cabaretiers des juifs aiant présenté requete expositive qu'à leur grand préjudice plusieurs juifs s'avisaient de vendre à d'autres juifs du vin par mesure et demi mesure, et d'héberger des juifs étrangers passants, pourquoy concluent à ce qu'il fut deffendu publiquem. par le rabin à la synagogue, qu'aucun à l'avenir ne s'avise de vendre du vin par mesure ou

demi-mesure, ni de loger des juifs passants étrangers autres que des parents, sans la permission du Mag.

Le Mag. vu lad. requête a ordonné au Rabin de publier à la synagogue et de deffendre à tous les juifs, excepté les cabaretiers juifs, de vendre à d'autres juifs du vin par mesure ou demi mesure, et de loger des juifs étrangers autres que leurs parents, sinon seront condamnés irrémisiblement aux peines édictées à cet égard.

LV.

2 May 1729.

Dans la cause entre David Reims juif de cette ville demandeur contre Elie Schwab rabin des juifs de cette ville deffend^r.

Après que le demand^r a conclu à ce que le deffend^r fut tenu à lever l'excommunication injustement prononcée contre lui, et condamné en 500 l. de dommages intérêts et aux depens,

et que le rabin a dit que ce qu'il a fait est conforme à leurs lois et demande à y être maintenu.

Parties ouies le Mag. a ordonné que la contestation menée entre les parties sera terminée dans les 24 heures par Moyse Levy Gelhäuser l'ancien rabin commis et les 3 préposés des juifs conformement à la sommation signifiée par le demand^r le 27 avril dernier auxquels sera remis un extrait du decret rendu, sinon sera l'excommunication prononcée contre sa personne levée.

LVI.

16 may 1729.

Dans la cause entre David Rheims juif de cette ville demand^r contre Elie Schwab rabin de cette ville deffend^r.

Après que Pr Böhm pour le demand^r a conclu à ce que le jugement prononcé contre lui en faveur du deffend^r le 10 de ce mois par Moyse Levy Galhausen, Macholé, Abraham Moch et Feistel fut annulé et le deffend^r condamné en 150 fl. de dommages intérêts et aux dépens et que le deffend^r a dit que le demand^r doit lui donner communication de sa demande, pour qu'il puisse y répondre par écrit.

Parties ouies et vu le jugement rendu par les quatre juifs cy dessus mentionnés le 10 de ce mois, le Mag. a ordonné au demand^r de faire des excuses au rabin dans sa maison et en présence des 4 préposés de la communauté des juifs de cette ville, et de livrer à la sinagogue 3 cierges pesant chacun une livre et de les laisser brûler devant le décalogue soir et matin pendant le temps de l'assemblée de la sinagogue et l'a condamné à l'amende de 3 fl. et aux dépens; par contre après la déprécation et la livraison des cierges et de l'amende faite par le demand^r le rabin levera l'excommunication prononcée contre led. demand^r sous peine de 20 écus d'amende irrémisible.

LVII.

29 novembre 1729.

Lecture faite de la lettre de M. Basque avocat à Colmar écrite au Mag. en réponse à celle du 13 de ce mois au sujet des dépens auxquels le Mag. a été condamné par le conseil envers Elie Schwab rabin des juifs et David Rheims aussi juif, a été convenu de faire expedier le projet de reponse à lad. lettre.

LVIII.

23 février 1739.

Pr. Böhm au nom et en présence de David Rheims juif de cette ville aiant présenté requête contenant que parcequ'il auroit pour raison d'injures proférées contre lui et sa femme par Heintzel (l. Hirtzel) Levy aussi juif de cette ville porté ses plaintes au Mag. où l'affaire est encore pendante et indécise et non pardevant le rabin, celui-ci et les préposés de la communauté des juifs, qui guidés par la seule passion et jalousie contre lui, et contre tout droit et nonobstant un decret du Mag. du 16 de ce mois rendu à ce sujet, l'auroient samedi dernier de nouveau mis au ban et excommunié ; pourquoy suplioit qu'il plut au Mag. lui donner mainlevée dud. ban prononcé par le rabin et les préposés, ce faisant pour les raisons susd. le déclarer nul et de nulle valeur.

Le Mag. a accordé au suppliant sa demande, et a été enjoint au rabin et préposés sous peine de 50 écus d'amende de lever et annuller le ban prononcé contre lui en pleine synagogue.

LIX.

15 avril 1739.

Le sr Wimpff régent aiant raporté qu'Elie Schwab rabin des juifs de cette ville lui auroit présenté le 7 de ce mois pour lui permettre de faire arreter Salomon Hirtz son substitut qui l'a volé, ce que le stettmeister a permis aud. rabin à ses risques et périls, mais led. rabin n'aiant point donné sa plainte led. Hirtz a été relaché.

LX.

26 janvier 1724.

Sur la demande de Jean Wernert, bourgeois de Strasbourg, a été ordonné d'intimer au rabin des juifs de vuider dans 3 jours la maison du supliant par contre led. Wernert rendra aud. rabin ce qui lui est du à ce sujet, ainsi que led. rabin l'a déclaré ; si non y sera contraint par les voies dues et raisonnables.

LXI.

24 février 1744.

Entre le pr. fiscal de cette ville, demandr d'une

contre Elie Schwab rabin des juifs de cette ville défendr et defaillant faute de déffendre d'autre part. — Le Mag. a donné déffenses au demandr contre le deffendr et défaillant faute de déffendre (M. Brendlé avoit dit que sa partie etant en deuil pour un de ses enfants qui vient de mourir, elle n'oseroit se présenter au Mag. ni lui donner des instructions pour deffendre, demande un délai protestant des dépens) et adjugeant d'icelui a condamné le deffendr en quarante livres d'amende, en 15 ll. pour les salaires et les droits des personnes qui ont mené les pompes, et qui sont montées sur son toit lors du feu et aux dépens, enjoint très expressemt au deffendr de faire nettoier incessamt les cheminées de sa maison, de continuer à faire ramoner au moins 6 fois par année celle de sa cuisine, où il fait du grand feu et les autres à proportion, comme aussi de démolir le tuyau de son fourneau, et d'y faire une cheminée bonne et assurée, et en attendant de s'abstenir d'y faire du feu le tout à peine de lui être le feu interdit, et de 100 ll. d'amende même de plus grande s'il y échet et de tous dommages et dépens.

LXII.

27 mars 1744.

Elie Schwab rabin de la communauté des juifs de cette ville aiant formé oposition à la sentence rendue contre lui le 24 février à la requête du pr fiscal.

Parties ouies le Mag. aiant aucunemt égard aux moiens d'opposition, fournis par le demandr a déchargé icelui de l'amende de 40 ll. prononcée contre lui par lad. sentence du 24 février d. sans cependt tirer à conséquence l'a condamné seulement pour cette fois en 21 ll. envers ceux qui ont mené les pompes et montés sur le toit et en tous les dépens.

LXIII.

8 mars 1747.

Entre Etienne Louis Bernard huissier sergent Roial demeurant à Oberberckheim demandr aux fins de sa requête présentée au Mag. le 4 du présent mois,

Contre Elie Schwab rabin des juifs de cette ville deffendr.

Après que le demandr a conclu aux fins de lad. requête tendante à ce qu'il plaise au Mag. vu l'acte de sommation fait au déffendr le 10 novembre d. condamner icelui, même par corps à délivrer incessamt au demandr un extrait de la circoncision de Marie Louis Bernard son fils né dans le Judaïsme en cette ville, comme étant pourvu des ordres mineurs et à la veille de prendre ceux de la prétrise et ce

tant en hebreu qu'en allemand sous les offres de la part du demand^r qu'il a fait au deffend^r et qu'il lui réitère de lui en payer ses salaires raisonnables et aux dépens,

et que M. Rothjacob pour le deffend^r a dit qu'il n'a point et que ce n'est point à lui non plus d'avoir et tenir ces sortes de registres, mais toujours celui qui fait la circoncision, et cela provient de ce qu'il n'est que fort rarement et accidentellem^t appelé à ces cérémonies, que l'usage étant tel parmi eux, il est dans l'impossibilité de satisfaire le demand^r partant conclu au renvoy de la demande.

Parties ouies et Aaron Moch l'un des préposés des juifs de cette ville, lequel a dit que parmi eux c'est toujours celui qui fait la circoncision et jamais le rabbin qui tient le registre de cette cérémonie, ensemble le p^r fiscal, en ses conclusions le Mag. a ordonné que le demand^r le pourvoira par devers les d. rabin et préposés des juifs de cette ville pour obtenir d'eux un certifficat et déclaration tant en hébreu qu'en allemand du jour de la naissance dud. Marie Louis Bernard, enjoint à iceux de lui délivrer sous les peines de droit.

LXIV.

13 décembre 1747.

Vu par le Mag. la requête présentée en icelui par Samuel Halberstatt rabin des juifs de la basse Alsace, contenant qu'il auroit plu à M. le duc de Chatillon le faire rabin de la landvogtey et à Sa Majesté de lui en donner des lettres patentes, et d'autant qu'il convient qu'il réside en cette ville et qu'il y exerce les fonctions de rabin, il a recours aux graces ord^res du Mag. le supliant qu'il lui plut vu lesd. lettres patentes ordonner icelles être enregistrées ès registre d'audiance et par considération pour le supliant lui permettre d'exercer les fonctions de rabin dans cette ville promettant d'en conserver une entière reconnaissance, l'ad. requete signée en lettres hébraïques, vu les conclusions du p^r fiscal et tout considéré,

Le Mag. faisant droit sur la requête a ordonné que lesd. lettres patentes seront régistrées ès registre du Mag. et par considération pour le supliant lui a permis de faire les fonctions de rabin dans cette ville.

Louis par la grâce de Dieu roi de France et de Navarre à nos amés et feaux les gens tenant notre conseil supérieur d'Alsace à Colmar salut.

Les juifs residents en notre province de la basse Alsace nous ont fait représenter que le nommé Elie Schwab juif originaire de notre ville de Metz que nous avions établi par nos lettres en forme de commission du 22 novembre 1721 et par autres nos lettres patentes du 23 avril 1738 à vous adressantes expédiées sur l'arrêt de notre conseil d'Etat du 12. dud. mois pour faire les fonctions de rabin des juifs dans les lieux de la basse Alsace portés dans nos d. lettres patentes dud. jour 23. avril 1738 s'étant volontairem^t demis desd.

fonctions à cause de ses infirmités, ils ont elu sous notre bon plaisir le nommé Samuel Halberstatt pour remplir la place dud. Elie Schwab, nous supliant très humblem^t de vouloir bien accorder nos lettres patentes necessaires pour permettre aud. Samuel Halberstatt de faire les fonctions de rabin dans les lieux de la basse Alsace portés dans nos d. lettres patentes dud. jour 23 avril 1738 ainsi que nous avions accordé aud. Elie Schwab à quoy ayant égard.

A ces causes nous avons permis et accordé, permettons et accordons par ces présentes signées de notre main aux juifs résidents dans la basse Alsace de se servir du nommé Samuel Halberstadt pour leur rabin; et qu'il puisse en faire les fonctions dans les bailliages supérieurs et inférieurs, de Lauterbourg, Flexbourg, dans les villes de Landau, fort-Louis du Rhin, Wissembourg et généralement dans toutes les prévôtés, terres et lieux de la basse Alsace, telles et en la même manière que fait en notre ville de Metz, le rabin des juifs résident en notre d. ville, à l'exception neantmoins des terres dépendantes de notre très cher et bien amé Cousin le cardinal de Rohan en qualité d'Evêque de Strasbourg, du directoire de la noblesse de la basse Alsace, de notre très cher et bien amé Cousin le Duc de Chatillon en qualité de grand Bailli de la préfecture provinciale de Haguenau et de notre très cher et bien amé Cousin de Hessen Darmstadt en qualité d'héritier du feu comte de Hanau, dans lesquelles terres nous entendons que led. Samuel Halberstadt ne puisse faire les fonctions de rabin des juifs y résidents, que de l'agrement et permission desd. nos Cousins et du directoire de la noblesse de la basse Alsace conformem^t aud. arrêt de notre conseil dud. jour 12 avril 1738 et nos lettres patentes sur icelui du 23 dud. mois. Si vous mandons et ordonnons que les présentes vous aiez à faire enregistrer, et du contenu en icelles jouir et user led. Samuel Halberstadt pleinem^t paisiblem^t sans permettre qu'il soit troublé ès dites fonctions par qui que ce soit. car tel est notre plaisir. Donné à Versailles le 28. janvier 1747 et de notre règne le 32e. Signé Louis et plus bas par le roy M. de Voyer d'Argenson.

P. S. — M. Sylvain Lévy, président du consistoire israélite de Metz, a bien voulu m'envoyer les trois mémoriaux de cette communauté, de sorte que j'ai pu vérifier et compléter les notes prises, il y a quelques années, à Metz (v. *Revue*, t. XL, p. 245). Rectifier donc et compléter ainsi les renseignements donnés dans la première partie de cette étude (*Revue*, t. XLIV, 106 et ss.) :

1° Bella, fille de Raphaël Grumbach, épouse de Méïr Schwab, est décédée le jeudi 20 Adar Ier, et non Vaadar, de l'année 453 = 1693.

2° Méïr et Bella avaient encore une seconde fille, nommée Breinlé Rachel, épouse d'un rabbin (רבנית). Elle décéda le lundi 26 Sivan 470 = 1710.

3° Nenné, fille de Méïr Grumbach-Schwab, décéda le 24 Iyar de l'année 500, ce qui correspond à 1740 et non à 1700.

4° Jachet ou Agathe, fille de Joseph-Élie Gomperz de Clèves, mourut le jeudi 10, et non 18, Kislev 1709.

5° Réchélé, fille d'Abraham Grumbach, mourut un samedi soir et fut enterrée le dimanche 21 Schevat, et non 20, de l'année 444 = 1684.

6° Moïse, fils d'Abraham Grumbach, mourut également un samedi soir et fut enterré le dimanche 9, et non 8, Schevat 496 = 1736.

7° Rechla, fille de Jacob Schwab, n'est pas morte dans l'année 467, mais en 476 = 1715.

8° Bella, fille de Moïse Grumbach, mariée à Élie Schwab, rabbin de Haguenau, décéda le mercredi 7 Tischri 531 = 1770. Comme la nécrologie qui se trouve dans le Memorbuch de la synagogue d'Abraham Grumbach n'est pas sans intérêt pour notre étude, je la publierai ici :

יאל האשה החשובה הרבנית מקק האגנויא מרת בילא בת פו
כהר׳ משה גרומבאך יצו׳ ! ענאיו שרו בעבור שהיתה עקרת הבית
והיתה מרחמת רבנן ולומדי תורה והיתה מחזקת בעץ החיים כמה
וכמה שנים היה מורה הוראה מאוכלי שלחנה ונתנה לו ממון כדי
סיפוקו והיתה מכנסת ארחי פרחי ודלתות ביתה היתה פתוחה לרווחה
לכל עובר כדלת נחשון בן אלנתן והיתה מקיימת מלוה ה׳ חונן דל בעת
צרכו ופטרה ממון הרבה על זאת והיתה ידה פתוחה לכל שואל צדקה
וגמילות חסד בין לעניים בין לעשירים הן בגופה הן במאודה והיתה
משקדת לבית התפלה שחר וערב פעם אחד לא נעדרה והיתה כל
כבודה בת מלך פנימה שלא יצאתה מפתח ביתה רק לצורך פרנסתה — [1]
עשתה צוואה והפרישה מממונה לצדקה יותר מכדי ערכה ב׳ ז׳ וכו׳
נפטרת בשט׳ יום ד׳ ז׳ תשרי ונקברת למחרתו ביום ה׳

תיו קוף למד אלף לפק

9° Sadoc, fils de Ruben Grumbach, eut deux fils : Abraham Jacob (mort le 7 Schevat 511 = 1751) et Ruben (mort le jour de Hoschana rabba de l'année 519 = 1758) et une fille : Hannah (morte un samedi soir et enterrée le dimanche, second jour de la Néoménie de Tébet 515 = 1754/5).

10° Abraham-Moïse, fils de Moïse Grumbach, laissa une fille : Jachet (morte le vendredi 3 Kislev 574 = 1814).

11° Moïse Méïr, fils de Salomon Grumbach, eut deux fils : Moïse (mort le mercredi 3 Ab 541 = 1781) et Élie (mort un dimanche et enterré le lundi 18 Elloul 568 = 1808) ; ce dernier était marié à Guitélé, fille de Raphaël Lévy (morte le mardi 26 Tamouz 588 = 1828).

[1] Ici trois mots illisibles.

TABLE GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE SCHWAB-GRUMBACH DE METZ.

Abraham

Dinah Rachel — Hindélé — Michla — Bella — Méïr (*uxor* Bella, fille de Raphaël Grumbach)

Nenné — Breinlé Rachel — Abraham (*uxor* Jachet Gomperz)

Bendit Baruch — Rechélé — Rachel Sara —

Moïse	Ruben	Salomon	Jacob	Kenendélé
uxor Esther Lévy	Elie Noah, Abraham Joseph, Bella, Jachet, Angélique, Sadoc	Miriam Jachet, Frommet, Moïse Méïr	Richla, Reichélé, Élie de Hag.	*uxor* Samuel Lévy
Hendélé Sippora, Bella *uxor* Élie de Hag., Elie Moïse, Abraham Moïse	Abraham Jacob, Ruben, Hannah.	Moïse, Élie *uxor* Guitélé Lévy.		Une fille.
Jachet.				

M. GINSBURGER.

NOTES ET MÉLANGES

LES DATES ET LES AGES DANS LA BIBLE

On sait que chez les anciens les fractions de temps commençant ou terminant une période étaient comptées pour des entiers. Nous-mêmes avons, en français, conservé l'habitude de dire « aujourd'hui en *huit*, aujourd'hui en *quinze*, tous les *huit* jours, tous les *quinze* jours », prenant le premier et le dernier jour pour deux entiers, quoique l'un et l'autre ne soient que des fractions.

Dans la Bible on comptait de cette façon les années initiale et finale d'une période. On faisait partir, en effet, l'année d'un point fixe, généralement l'équinoxe du printemps ou d'automne. La première année datée d'un événement quelconque finissait non pas un an révolu après cet événement, mais avec l'année courante. Elle pouvait donc se réduire à un mois, à une semaine ou même, pour pousser les choses à l'extrême, à un jour.

Pareillement la dernière année de la période débutait avec l'année courante et était comptée comme une unité, quand même la période s'arrêtait très peu de temps après le nouvel an.

Pour les mois on comptait de la même façon. La néoménie terminait le premier mois, celui-ci eût-il commencé la veille, et aussitôt la néoménie arrivée, on comptait un second mois, la période en question se fût-elle terminée le jour même. En d'autres termes, le dernier jour d'un mois et le premier du suivant font deux mois. Il va sans dire que pratiquement on devait dans ce dernier cas plutôt dire deux jours.

On ne doit pas s'étonner de cette manière de compter les fractions pour des entiers, si l'on pense que les anciens traitaient les nombres cardinaux comme les nombres ordinaux. Nous disons aussi le 8 du mois pour le huitième jour. On disait donc 8 jours

pour la période du 1er au 8, ou du 2 au 9, sans s'inquiéter si le 1er et le 8e étaient complets ou non. Le Pentateuque nous fournit des exemples typiques de ce procédé.

Dans Gen., XL, 13, Joseph dit : « Dans trois jours etc. », et au verset 20 on écrit : « Le troisième jour (c'est-à-dire le surlendemain). » De même il est dit dans Exode, XIX, 15, « Soyez prêts pour dans trois jours », et v. 16 : « Le troisième jour, etc. » D'après Gen., XVII, 12, on doit circoncire l'enfant quand il est *âgé de huit jours* (cf. XXI, 4), et dans Lév., XII, 8, il est écrit : « Le huitième jour (de la naissance) il sera circoncis [1].

Ce qui est vrai des jours l'est aussi des années. D'après la Genèse (VII, 6), « Noé était âgé de 600 ans quand le déluge eut lieu sur la terre », et, d'autre part, il est dit (*ib.*, 11) : « Dans la 600e année de la vie de Noé, le deuxième mois, le 17 du mois, en ce jour même éclatèrent les sources etc. » Cette équation des deux versets prouve bien que les mots : « Noé était âgé de 600 ans » veulent dire qu'il était dans sa 600e année, et que, pour être exacts, en langage moderne nous devrions dire : Noé avait 599 ans.

Il est à noter que, lorsqu'on voulait indiquer une période d'une année complète indépendante de l'année courante, on donnait au mot שנה l'apposition de ימים. Toutefois l'usage a supprimé le mot שנה et l'on dit simplement ימים pour un an (Lév., XXV, 29), ce qui équivaut à שנה תמימה (*ib.*, 30); cf. Nomb., IX, 22; I Sam., II, 19. On emploie notamment מימים ימימה pour *annuellement* (Ex., XIII, 16 ; Juges, XI, 40 ; XXI 19 ; I Sam., I, 3 ; II, 19). Mais l'on trouve שנתים ימים (Gen., XLI, 1 ; II Sam., XIII, 23 ; XIV, 28 ; Jér., XXVIII, 3 et 11) pour deux années complètes.

On emploie également ימים avec חדש (Gen., XXIX, 14 ; Nombr., XI, 20, 23) ou ירח (Deut., XXI, 13 ; II Rois, XV, 13), et l'on rencontre les expressions ימים ארבעה חדשים (Juges, XIX, 2) et שלשה שבעים ימים (Dan., X, 2 et 3).

De ce que l'on comptait, comme nous l'avons dit, les fractions d'années pour des années entières il résulte certaines conséquences assez curieuses. Tout d'abord, lorsqu'on additionne les années des règnes pour établir une chronologie, il faut presque toujours retrancher une année entre deux règnes successifs, puisque la dernière année d'un roi et la première année de son successeur n'en forment qu'une. L'étude des synchronismes des rois de Juda et d'Israël confirme cette règle ; mais nous ne voulons pas ici aborder cette question complexe.

On devrait procéder de la même façon quand on établit la chro-

[1] Mon élève, M. Stourdzé, a attiré mon attention sur ce dernier rapprochement.

nologie en additionnant les années qui s'écoulent de la naissance du père à la naissance du fils. La 130e année d'Adam ne fait qu'un avec la première de Seth, de même la 105e année de Seth avec la première d'Enosch, et ainsi de suite. Le déluge ne serait donc pas arrivé en 1656, mais en 1647. Le *Séder Olam* et tous les chronologistes négligent cette suppression d'un an à chaque patriarche, qui serait pourtant nécessaire, si l'on prenait la chronologie biblique au sérieux. Mais le *Séder Olam* est très excusable, car la Bible elle-même n'opère pas la suppression que nous indiquons. En effet, elle additionne, pour les dix premiers patriarches, le nombre des années avant et après la naissance du premier fils, en considérant ces fractions comme des entiers. Ainsi, 130 ans qu'Adam a vécu avant la naissance de Seth et 800 ans qu'il a vécu après, forment en tout 930. En outre, le texte hébreu veut évidemment indiquer, par les chiffres qu'il fournit, que Mathusalem est mort dans l'année du déluge. Cela ne serait pas, si le déluge était placé en l'an 1647 au lieu de 1656. Mathusalem aurait survécu au cataclysme.

Dans tout le Pentateuque les additions se font de la même manière : Abraham a 75 ans, quand il quitte Haran (Gen., XII, 4); au bout de 10 ans il épouse Hagar (*ib.*, XVI, 3); l'année suivante il a Ismaël et est âgé de 86 ans (*ib.*, 16). Quand Abraham a 99 ans, Ismaël en a 13 (*ib.*, XVII, 24). Jacob a 130 ans lorsqu'il arrive en Egypte (*ib.*, XLVII, 9); il y vit 17 ans (*ib.*, 28) et meurt à 147 ans (*ibid.*).

Les écrivains bibliques, non seulement ne se sont pas inquiétés des minuties que nous signalons, mais ils ont commis des inexactitudes encore plus fortes : Noé engendre Sem à l'âge de 500 ans (Gen., V, 32). Il a 600 ans au moment du déluge (*ib.*, VII, 6), et Sem engendre Arphaxad à l'âge de 100 ans, *deux ans après le déluge* (*ib.*, XI, 10), ce qui est contradictoire, car la centième année de Sem était l'année même du déluge. De même, les données sur la vie de Lévi, Kehat, Amram, Aaron et Moïse sont incompatibles avec la durée assignée au séjour des Israélites en Egypte, et cependant, même d'après les modernes, les chiffres appartiennent tous au même auteur. Il ne faut donc pas être regardant pour des fractions.

La précision manque aussi dans les indications d'âge que présente le chapitre XXVII du Lévitique, en fixant le tarif de l'estimation des personnes. On parle d'abord des personnes âgées de 20 ans et au-dessus, ensuite de celles qui ont d'un mois à 5 ans. Les personnes âgées de 20 ans, c'est-à-dire dans leur vingtième année, appartiennent-elles à la première ou à la seconde caté-

gorie ? Ici on pourrait soutenir que 20 ans veut dire 20 ans juste : les hommes dans leur 20e année appartiendraient à la catégorie inférieure et ceux qui sont dans leur 21e année rentreraient dans la catégorie supérieure. De même, « âgé d'un mois » voudrait dire ayant un mois accompli. Au-dessous d'un mois juste, il n'y aurait pas de taxation ; au-dessus on serait taxé.

Mais il n'est pas certain *a priori* que « âgé d'un mois » veuille dire forcément ayant un mois accompli. Ce terme, en effet, pouvait être employé pour les êtres ayant dépassé une semaine. La personne ou l'animal qui étaient dans leur premier jour s'appelaient בן יום ou בן יומו. Cette expression se trouve dans le Talmud (Sabbat, 151 *b*) : תינוק בן יומו « l'enfant dans son premier jour ». Dans la Bible on rencontre בן לילה (Jonas, I, 10) « âgé d'une nuit », c'est-à-dire né dans la nuit précédente. Il est donc permis de supposer que l'on disait בן שבוע pour celui qui se trouvait dans sa première semaine, et בן חדש pourrait signifier celui qui est dans le premier mois (la première semaine étant accomplie).

En tout cas, il est hors de doute que בן שנה veut dire, dans la langue biblique, dans la première année. Il est à remarquer que, lorsque le nom est au singulier, on dit, si c'est un masculin, בן שנתו (Lév., XII, 6, etc., Ézéchiel, XLVI, 13) et, si c'est un féminin, בת שנתה (Lév., XIV, 10) ; toujours avec le suffixe pronominal. Mais lorsque le nom est au pluriel on dit בני שנה (Ex., XXIX, 28, etc.). On n'a pas employé בני שנתם, parce que l'année de l'un n'est pas nécessairement l'année de l'autre, ces agneaux ne naissant pas tous au même jour de l'année. La présence du suffixe au singulier et l'absence de ce suffixe au pluriel prouvent bien que *âgé d'un an* veut dire dans sa première année, comme l'ont compris les com mentaires rabbiniques, et contrairement à l'opinion de quelques modernes.

Dans ces locutions, le mot בן avait à l'origine, son véritable sens de fils. Le jour, le mois ou l'année sont considérés comme ayant enfanté l'être qui est né dans cette période. Pour expliquer, ensuite, l'emploi de בן שתי שנים, on doit supposer une formule primitive plus complète בן שנת שתי שנים « fils de l'année qui, avec l'année présente, forme deux ans » ou, en d'autres termes, fils de la deuxième année en remontant en arrière. Mais l'acception primitive du mot בן a pu s'effacer dans la suite, et ce terme a pu, comme dans beaucoup d'autres locutions, devenir synonyme de איש, בעל « homme ou possesseur ».

MAYER LAMBERT.

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Isaïe, xlix, 6.

Le mot נצורי (*ketib* נצירי) est interprété généralement par « les préservés » ou « les ruines », ce qui ne va pas bien avec le verbe להשיב « ramener » et présente un parallélisme défectueux avec שבטי « tribus ». On néglige, d'ailleurs, le *ketib*. On obtiendrait cependant, croyons-nous, un sens beaucoup plus satisfaisant en adoptant le *ketib* נצירי et en y voyant un pluriel irrégulier de נֵצֶר « rameau », comme פסילים de פסל et les autres exemples que nous avons cités dans notre article sur les anomalies du pluriel des noms [1]. Le parallélisme est alors excellent, parce que נצר « rameau » répond à שבט « bâton (tribu) ». Le *qeré* נצורי a été, sans doute, pris par la Masora et, à sa suite, par les exégètes anciens et modernes pour le participe de נצר ou de צור.

2. Proverbes, xxiii, 4.

Le mot מבינתך est ici très étrange. Le verset est : « Ne peine pas pour t'enrichir ; renonce à ton intelligence. » Les commentaires disent qu'il s'agit de l'intelligence dont on se sert pour s'enrichir ; mais cette explication, tirée du contexte, est très forcée. Nous proposons de lire מבצעך et de traduire : « Renonce à ton gain », בצע, toujours pris en mauvaise part, se retrouve dans les Proverbes, i, 19 ; xv, 27 ; xxviii, 16. On aurait, par cette correction, l'avantage d'avoir un nom masculin, auquel se rapporterait le suffixe de בו dans le verset suivant.

3. *Ibid.*, xxvii, 25.

Les mots ונראה דשא « la verdure apparaît », entre גלה הציר « la végétation s'en va » et ונאספו עשבות הרים « et les herbes des montagnes disparaissent », sont surprenants, quoi qu'en disent les exégètes. דשא, חציר et עשב sont synonymes, voir par exemple II Rois, xix, 26 = Isaïe, xxxvii, 27. Il est impossible que le דשא se montre quand le חציר et le עשב disparaissent. Au lieu de ונראה

[1] *Revue*, t. XLIII, p. 213. — Cette note était déjà imprimée quand j'ai vu, par le compte rendu de M. Bacher (*Monatsschrift*, 1902, p. 286), que M. Ehrlich, dans ses *Scholien*, voit aussi dans נצורי, corrigé en נצרי, le pluriel de נֵצֶר.

nous lirions volontiers מנאת « des parcs de verdure ». De la sorte le verset n'aurait plus que deux membres de phrase. נאת דשא se trouve dans Ps., XXIII, 2 ; cf. Joel, II, 22 : דשאו נאות מדבר.

4. Dittographies verticales : Nombres, XI, 33 ; I Samuel, II, 23 ; Proverbes, XIII, 4.

Le second דרך שלשת ימים du verset des Nombres, s'il veut dire « pendant ces trois jours », est incorrect — car il faudrait הימים — et superflu. S'il signifie que l'arche, de son côté, était à trois jours de distance des Israélites, on ne voit pas pourquoi l'arche s'éloigne, et la tournure de la phrase est très maladroite. Les trois mots ne sont très probablement qu'une répétition fautive des mêmes mots à la ligne précédente.

אלה, dans I Sam., II, 23, semble être à la fois une dittographie horizontale et verticale. Le copiste avait commencé par écrire אל devant בני, mais le mot האלה de la ligne précédente l'a entraîné à mettre אלה ; alors il a repris le mot אל, qu'il a correctement écrit.

Le *vav* de נפשו, dans Prov., XIII, 4, devant עצל, vient sans aucun doute du *vav* de נפשו à la ligne précédente. Il est donc inutile de recourir à la syntaxe araméenne pour l'expliquer.

5. Josué, III, 14.

Les premiers mots de ce verset, וידו בנסע העם מאהליהם, n'ont pas, à ma connaissance, arrêté beaucoup les exégètes. Cependant on peut se demander ce que signifie « partir de ses tentes ». Le peuple devait, semble-t-il, emporter ses tentes avec lui, et non pas les laisser sur place. L'expression « partir de ses tentes » est donc impropre. Pour cette raison nous pensons que le מ de מאהליהם est une dittographie du מ de העם, et que le mot « tentes » est le complément direct de נסע, qui, en réalité, signifie arracher, enlever, comme dans Juges, XVI, 14 ; Is., XXXIII, 20, et XXXVIII, 12 ; Job, IV, 21. Ce qui est enlevé, ce sont les pieux de la tente et, par extension, la tente elle-même. Le complément étant sous-entendu, le verbe נסע est arrivé à signifier « décamper, partir ». Ici, au cas où notre supposition serait juste, le complément aurait subsisté.

6. תפלה.

Ce mot est rattaché par les lexicographes anciens et modernes

au mot תפל « fade ». De cette idée on serait arrivé à l'idée de « incorrect, injuste ». Cette dérivation nous paraît très forcée, et nous serions disposés à faire venir תפלה de פלי, comme תקוה de קוי, תכלה de כלי. La racine פלי signifie « être séparé », et תפלה serait une marque distinctive, une tache. Cette signification s'adapte fort bien aux deux passages de Jérémie, XXIII, 13, et Job, I, 22. La phrase de Job, XXIV, 12 : ואלוה לא ישים תפלה est de toute façon obscure. Peut-être faudrait-il lire ולאלוה ישימו תפלה « et à Dieu (les malheureux) imputent une tache ». Si notre dérivation est juste, תפלה aurait la même origine que פלילי, qui après עון paraît signifier « extraordinaire » (voir *Revue*, t. XXXI, p. 274).

7. נבל.

Les dictionnaires donnent pour premier sens de ce mot : « sot », et ensuite : « méprisable, mauvais », ce terme passant de l'idée intellectuelle à l'idée morale. Mais l'emploi de נבל dans la plupart des passages montre que le sens véritable de נבל est « vil », et le verbe נבל et les dérivés נְבָלָה, נַבְלוּת confirment cette acception. Dans Is., XXXII, 5 et 6, et Jér., XVII, 11, on ne peut pas l'interpréter autrement. Le sens de « sot » est admissible dans Prov., XVII, 21, où נבל est en parallèle avec כסיל, et dans Deut., XXXII, 6, où il est en opposition avec חכם, mais n'est pas indispensable, car le terme *vil* peut être opposé à חכם « sage » et parallèle à כסיל Mais si même l'acception de « sot » est admise pour ces deux passages, elle n'est que secondaire. Seulement, comme l'un des deux est justement le premier verset de la Bible où se trouve le mot נבל, on a été amené à croire que le sens de « sot » était le sens général et primitif, alors qu'il est secondaire et exceptionnel. Dans le Psaume XIV, 1 = 53, 2, il n'y a aucune raison pour traduire : « l'insensé dit : il n'y pas de Dieu ». C'est l'homme *vil* qui prononce de pareilles paroles. Il en est de même, dans Job, II, 10, pour l'épithète que Job applique à sa femme.

MAYER LAMBERT.

LE TAUREAU DE PHALARIS DANS L'AGADA

Selon la légende de la captivité de Manassé en Babylonie — légende rattachée à II Chron., XXXIII, 11, — ce roi endure le même

supplice que le tyran de Sicile Phalaris infligeait à ses victimes. Seulement, le taureau d'airain, où ces malheureux étaient introduits et au-dessous duquel on allumait un feu qui les faisait périr dans d'atroces tourments, est remplacé, dans l'Agada, par un mulet d'airain.

C'est ainsi, en effet, qu'on explique l'expression מולא של נחשת de la Pesikta, source principale de cette légende. Cette traduction remonte à l'Aroukh, où מולא est cité, à l'article מלאות (éd. Kohut, V, 147 *b*), comme étant le singulier de ce dernier mot, qui se trouve dans *Sabbat*, 52 *a*, dans le sens de « mulet ». R. Nathan indique aussi le mot italien analogue (mulo, muli), en disant : והן בלעז כמשמעם. En dehors de la Pesikta (éd. Buber, 162 *a*), où on lit מולי (le Yalkout sur II Rois, XXI, § 246, porte מולא), cette agada se retrouve en divers endroits. Dans Ruth r. sur II, 15, où, de même que dans la Pesikta, c'est Lévi ben Haïthà qui rapporte la légende (voir *Die Agada der palästin. Amoräer*, III, 736), notre mot est écrit מולה ; dans j. *Sanhedrin*, 28 *c* en bas, où elle est attribuée à R. Lévi, il se trouve sous la forme מילא, qui peut être une faute pour מולא. Le Deutér. r., c. 2 (§ 20, éd. Vilna), porte מולין, mais ce mot, ainsi que dans les autres sources, y est traité comme un substantif masculin singulier. Dans le Targoum sur II Chron., XXXIII, 11, il est considéré comme un féminin singulier et s'écrit : מולות נחשת, et, *ibid.*, v. 13 : מולתא. Dans le Midrasch sur Esther, v, 14, où il est fait allusion à notre agada, on lit seulement מולי ou מולא (Esther r., *ad loc.*, c. 97 ; Abba Gorion, *ad loc.*, c. 5, *in init.*).

A côté de l'explication de l'Aroukh, qui est aussi celle de plusieurs savants modernes, une autre opinion rattache le vocable en question, non au latin *mulus*, *mula*, mais au mot plus fréquent מוליאר (ou מולייר, מלייר) = μιλιάριον et l'explique par « chaudron ». Krauss suppose le substantif grec μίλιον (*Byzantinische Zeitschrift*, II, 503 ; *Lehnwörter*, II, 325), qui serait le mieux rendu par la leçon isolée du Deut. r. (מולין).

Dans une série de sources, mais secondaires, où se trouve encore la légende du roi Manassé, le mot מולא est, en effet, remplacé par d'autres qui signifient chaudron ou, en général, un vase placé sur le feu. La longue glose de b. *Sanhedrin*, 101 *b*, en haut, qu'on peut lire dans l'*En Yakob* et dans quelques ouvrages manuscrits (v. *Dikdouké Soferim*, IX, 307), porte דודא דנחשא, les *Pirké R. Eliézer*, c. 43 : מחבת אש. Le *Midrasch ha-gadol* sur Gen., IV, 13 (éd. Schechter, col. 114), qui a puisé dans la Pesikta et qui indique aussi le nom de l'auteur (אמר ר' לוי בן חיתא), donne, à la place de מולי, le mot plus fréquent טיגן (= τήγανον),

équivalent de מחבת. Ce dernier exemple notamment montre qu'à une époque très ancienne on comprenait déjà מולא dans le sens de vase. Il est tout à fait remarquable, d'autre part, que dans la Pesikta elle-même (éd. Buber, 165*a*), où l'on raconte la mise à mort des deux prophètes mentionnés dans Jér., XXIX, 22, récit qui forme le pendant de la légende de Manassé, les mots מולא של נחושת de cette dernière sont remplacés par טיגון של נחשת (dans b. *Sanhédrin*, 93 *a*, ce trait manque). Mais cette circonstance ne prouve pas grand'chose ; au contraire, le fait que la même source emploie à peu d'intervalle deux termes distincts dans des passages tout à fait analogues peut être invoqué comme une preuve que מולא et טיגון ont une signification différente. On peut admettre, en outre, que l'auteur du *Midrasch ha-gadol* a été amené par le second récit de la Pesikta à mettre dans le premier le terme plus connu טיגון à la place de מולא.

Si séduisante que puisse paraître la traduction de מולא של נחשת par « chaudron d'airain », l'explication qui est donnée pour la première fois par l'auteur de l'Arouch et d'après laquelle מולא signifie « mulet » ne doit pas être considérée comme négligeable. Elle a pour elle, outre l'analogie du taureau de Phalaris, la manière dont l'expression est amenée : כמין מולי של נחשת. S'il s'agissait d'un simple chaudron, le mot כמין « comme une espèce » serait inutile, tandis que, s'il s'agit d'un mulet, il est très possible qu'un mulet d'airain ait été fabriqué comme une espèce de chaudron.

Récemment Eberhard Nestle (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXII, 310), en partant de la leçon מולתא du Targoum des Chroniques, a proposé ingénieusement de voir dans מולתא une faute pour מזלתא et de prendre ce mot dans le sens de « constellation », en se référant à la constellation du Taureau, dont il est question dans le Midrasch d'Esther que nous citerons plus loin. Nestle a invoqué, à l'appui de son hypothèse, le mot qui se rencontre dans la littérature patristique, où la légende de Manassé se présente également, à la place du chaudron ou du mulet d'airain de l'Agada. Ce mot est ζῴδιον et, dans les sources syriaques זודיון ; il signifie, d'après Nestle, non pas l'image d'un animal quelconque, mais une constellation, qui serait, comme Nestle le conclut du passage du Targoum d'Esther, la constellation du Taureau.

Quoi qu'il en soit du ζῴδιον des sources chrétiennes, l'hypothèse qui consiste à corriger, dans le Targoum des Chroniques, מולתא en מזלתא (et par conséquent aussi, au verset 11, מולות en מזלת), est peu admissible. Car, premièrement, מזל est un masculin dont

le pluriel est מזלות, en araméen מזלתא, dont l'état emphatique, au singulier, ne peut pas être en araméen מזלתא, mais מזלא. Puis, en admettant même l'existence d'une forme féminine de ce mot, la leçon du Targoum des Chroniques est isolée et la correction de Nestle ne s'applique pas aux sources antérieures (מולי, מולא, מולה). Dans tous les cas, le mot ζῴδιον, dont il tire parti, corrobore l'opinion que, dans la forme juive de la légende de Manassé, le mot correspondant désigne également un animal; l'explication de l'Arouch peut donc être maintenue.

Pourquoi l'objet d'airain où le roi Manassé fut jeté affecte-t-il la forme d'un mulet? La question doit rester sans réponse. A la place du mulet, on trouve, dans une version de notre légende, un taureau, ce qui complète l'analogie avec le taureau de Phalaris. Ce passage se trouve dans le Targoum I d'Esther, sur v, 14, où il est dit : ואם בתרא דנחשא נרמי יתיה וגו׳. Assurément l'orthographe unique תרא pour תורא est singulière, mais, enfin, le mieux est encore d'admettre que le Targoum d'Esther parle d'un taureau d'airain, et qu'il l'a substitué au mulet d'airain que présentait la source dont il s'est servi, à savoir le Midrasch sur Esther, v, 14, dont il a été question plus haut.

Dans ces derniers temps on a mis au jour une forme de la légende de Manassé qui parle formellement d'un taureau d'airain. Elle se trouve dans le *Midrasch ha-gadol* dont le premier volume (sur la Genèse) a été rendu accessible par la magnifique édition de Schechter (Cambridge, 1902). A propos de Gen., iv, 12, le Midrasch cite, directement d'après la Pesikta, les paroles de Lévi b. Haïtha, qui sont suivies d'un autre récit, rédigé d'un bout à l'autre en araméen et introduit par : אבא שאול אמר. Ce récit est relatif au péril et à la délivrance de Manassé; il contient quelques détails qu'on ne trouve plus ailleurs. Il débute par ces mots : עבדו ליה פיטקרי דדאמי לתורא ואותבוה גויה et se termine ainsi : אתא גבריאל ועל ביה בגו ׳פטקרי ועטש תורא ונפק מנחיריו : Manassé est sauvé parce que, le taureau dans les flancs duquel il était enfermé ayant éternué, il s'échappe par les naseaux de l'animal. Ce mot פיטקרי, employé ici pour désigner un chaudron en forme d'animal, ne se retrouve nulle part, à moins qu'il n'en faille rapprocher la forme, d'ailleurs corrompue, כפר מתקיא, qui, dans une tardive compilation midraschique sur Esther, éditée par Buber (v. *Monatsschrift*, 41e année, p. 350-356), remplace les mots מולא של נחשת du Midrasch plus ancien d'Esther. Kohut, dans le supplément de son Aroukh (p. 15), corrige ce mot en פירטקי qu'il explique par πυροβήκη. Krauss (*Lehnwörter*, II, 422) le corrige en פריסטקי = פרדסקין, qui signifierait (*Ibid.*, p. 479 et s.) :

« coffret » ou « placard ». Je crois que פטקרי n'est pas autre chose que פתכרא, mot d'origine perse qui désigne dans le Targoum des Prophètes l'idole de Moloch (v. Targoum d'Isaïe, VIII, 21 ; Amos, v, 26 ; Sophonie, I, 5, cf. Levy, *Chald. Wörterbuch über die Targumim*, II, 309), l'idole creuse de Moloch (*Echa r.* sur I, 9 : צלם חלול), faite en airain, et que Diodore de Sicile (XX, 14) désigne par : ἀνδριὰς χαλκοῦς. Le Midrasch *Yelamdénou* (*Tanhouma*, éd. Buber, ואתחנן, appendice 2 ; Yalkout sur Jér., VII, § 277 ; cf. Aroukh, *s. v.* גיא et קנקל) la représente sous une forme humaine, mais lui donne une tête de veau (jeune taureau) : וצלם היה ופניו של עגל. Dans la version de la légende de Manassé que contient le *Midrasch ha-gadol*, le mot est employé dans son sens ordinaire, comme le ζῴδιον des sources grecques, mais on ajoute que l'idole tout entière avait la forme d'un taureau [1]. Ce n'est pas seulement le mot פתכרא qui rattache la légende du supplice du feu subi par Manassé aux récits concernant le culte de Moloch, mais cette connexion a dû être primitivement beaucoup plus claire. Le récit du *Yelamdénou* sur Moloch se rapporte formellement à ce que dit le deuxième livre des Chroniques (XXXIII, 7) touchant le culte rendu à cette divinité par Manassé. Et l'on peut admettre sans plus que si l'Agada — rattachée au mot בנחשתים (*ibid.*, v. 11) — fait précipiter Manassé dans un chaudron semblable à l'idole de Moloch et le fait torturer par le feu comme les victimes de cette divinité, il faut y voir une punition correspondant (מדה כנגד מדה) à la cruauté du culte de Moloch. La légende grecque du taureau de Phalaris, qui se rapporte également à ce culte, peut avoir été connue dans les cercles juifs et utilisée déjà auparavant dans la formation de la légende de Manassé. Lévi b. Haïtha, qui est cité dans la Pesikta comme l'auteur de notre agada, appartient au IVe siècle seulement, mais il n'est pas douteux que son récit ne soit basé sur une ancienne tradition. Le *Midrasch ha-gadol* nomme Abba Saül, tannaïte du IIe siècle. Mais il n'est pas sûr que ce soit une tradition authentique ; les paroles placées dans la bouche de ce docteur étant d'un bout à l'autre araméennes, l'origine tannaïte de cette version de la légende de Manassé devient douteuse. Mais rien n'empêche d'admettre qu'Abba Saül ait été indiqué comme en étant l'auteur, dans la source même à laquelle le *Midrasch ha-gadol* a puisé, et qui pouvait reproduire une tradition digne de foi.

Budapest. W. BACHER.

[1] La glose de *Sanh.*, 101 *b*, citée plus haut, porte dans quelques mss. : תנורא דנחשא au lieu de דודא דנחשא. La leçon primitive ne serait-elle pas תורא דנחשא, d'où proviendraient תנורא d'une part, דודא de l'autre ?

LE CREDO TRADUIT EN HÉBREU

ET TRANSCRIT EN CARACTÈRES LATINS

Dans un « Mystère de la Résurrection de N.-S. J.-C. [1] », dont s'est occupé M. G. Cohen, de Bruxelles, se trouve un texte hébreu en caractères latins, que nous reproduisons à titre de curiosité. Le narrateur anonyme du Mystère raconte (f° 132 v°) : « Que Saint Pierre prêcha un sermon à Jérusalem sur l'Ordre de « Notre-Dame et de Jésus qui est apparu aux Apôtres : Icy en « droit (dit la rubrique), Saint Pierre doit lire le *Credo* de la « foy en trois langaiges, c'est assavoir en ebreu, en grec et en « latin. Item S. Pierre la lit premierement en ebreu. S'ensuit le « *Credo* en ebreu. »

Voici ce texte, avec ses fautes, tel qu'il a été imprimé :

Emimachi (1) baadonay absaday (2) bore samayn vaares ubressria (3) massiath (4) beno eahd (5) Adonemy (6) asser horapono (7) meruach haquodes nolad mimeriam habethula nicab (8) tahah (9) pons pilat talu (10) meth vemthar (11) iarad et seol ioni (12) selissoth (13) Heguis mi maueth hala lassamayn iosseb limin hael haab hooguibor (14) vyano (15) ladin habayn (16) vehamethum (17). Enimathi veruah haquodes haquedossa haquevessa (18) hayssara vyve (19) haquedossī el quahalī (20) valcaparath haamouoth (21) macabassar (22) hatehya vehahayn hanishiim.

Pour reconstituer le texte dans sa forme primitive et tel que le transcripteur l'avait sous les yeux, il n'y a qu'à y comparer la formule officielle du *Credo* latin. Nous n'en sommes donc pas réduits à tâtonner, comme avec le texte de la fausse lettre hébraïque des empereurs byzantins à Charlemagne [2]. Voici la formule du *Credo :*

Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ, et in Jesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum, qui conceptus est de spirito sancto natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos.

[1] Edition de Paris, chez Vérard, s. d. (antérieur à 1499), attribué par l'imprimeur à Jean Michel, mais à tort suivant Maccon (*Romania*, t. XXVII, p. 623). Incunable à la Bibliothèque nationale, coté à l'inventaire Réserve, 8° Y f 15.

[2] *Journal asiatique*, 1896, II, p. 498-509.

Credo in spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam.

Il est aisé de voir que notre texte hébreu est la version littérale du *Credo*. Il n'est donc pas difficile de rétablir les mots du texte, en relevant les erreurs qui les défigurent et qui sont dues les unes à la négligence du traducteur[1], les autres à l'ignorance des copistes postérieurs, pour qui, les termes hébreux étaient inintelligibles. Afin d'en faciliter la correction, nous avons mis des numéros d'ordre après les mots altérés, que nous allons essayer maintenant de corriger.

1. Le premier mot, quoique très corrompu ne prête guère au doute. C'est *Emunathi* « ma foi ». Ce même mot est répété en tête de la seconde phrase du *Credo*. Il suffit de corriger les deux lettres médiales *im* en *un*, confusion presque inévitable en lettres gothiques, pour lire *Emunathi*. On aurait plutôt attendu une forme verbale répondant à *Credo*, mais le substantif donne le même sens. On trouve d'ailleurs, plus loin, *conceptus est*, traduit aussi par un substantif. — 2. *Absaday* doit être lu en deux mots. — 3. Le mot *Ubressria* pour *ubiessua*, ובישוע, indique que, dans cette écriture gothique, le copiste a pris d'abord *i* pour *r*, puis *u* pour les deux lettres *ri*. — 4. *Massiath* = *massiah* (*t* superflu). — 5. *Eahd* = *edoh* (unique); simple interversion. — 6. Dans *Adonemy*, la syllable finale *my* représente la désinence *nu* (notre Seigneur). — 7. Le mot *horapono* doit se lire *herayono* « sa conception ». Ici aussi le substantif a été substitué au verbe *hora*. — 8. *Nicab* = *néeçab* (?) « a été endolori » (a souffert). — 9. *Tahah* = *tahath* (second *t* omis). — 10. *Talu* = *taluy* (dernière voyelle omise). — 11. *Vemthar* = *veniqbar*. — 12 et 13. *Ioni* = *iom*, et comme en latin le mot *dies* est du genre féminin, l'hébraïsant qui a traduit le *credo* latin a mis au féminin le nombre ordinal *selissith*. — 14. *Hooguibor* = *haguibor*. — 15. *Vyano* = *vyabo*. — 16. *Habayn* = *hahaym*. — 17. *Vehamethum* = *vehamethim*. — 18. *Haquevessa*. Par ce mot se révèle de nouveau l'ignorance du transcripteur latin : il a dû avoir devant lui le mot הכנסיה (*Ecclesiam*), et il a lu la lettre médiale ב = *v*, au lieu de נ, *n*. — 19-20. Remarquer aussi que le traducteur a eu la sottise de mettre l'adjectif avant le nom qu'il qualifie, contrairement à la grammaire hébraïque. — Pour le n° 19, *vyve*, M. Lambert propose d'y voir *ume* et de joindre ce mot au suivant. Le traducteur a conservé

[1] Il n'est pas à supposer que le traducteur se soit fait aider par un Juif, car, dans ce cas, il n'aurait pas commis les solécismes grossiers qui émaillent son hébreu.

encore ici l'ordre du latin, en remplaçant le génitif par la préposition *me*, comme plus loin *macabasar* = *mehabasar*. Nous ne comprenons pas le mot *el* devant *quahalim*. Si ce n'est pas le complément déterminatif du mot précédent, *el* « divin », il faut le prendre peut-être pour une altération de *ha* ou *he*, l'article. — 21. *Haamouoth* = *haawonoth* (les péchés). — 22. *Macabassar* = *mehabassar*, au lieu de *tehiyath ha-bassar* (résurrection de la chair).

On notera que dans cette transcription la sifflante latine *s*, simple ou redoublée, sert à transcrire le ש et le צ, sans distinction. La lettre *h* correspond de même au ה et au ח; mais elle figure aussi le son du ע, par exemple *hala*. La désinence du pluriel hébreu *im* est figurée soit par *yn*, soit par *um*. Le ב pointé (avec daguesch) est exprimé par *v*, et la voyelle ו par *y*, ou par *u*, ou même *vy*. Il est inutile de nous arrêter aux inversions, omissions, ou superfétations de lettres, ni aux confusions scripturaires que nous avons relevées en passant. Ces détails intéresseraient tout au plus la paléographie latine, qui n'est pas de notre compétence.

Moïse Schwab.

CONTRIBUTION A LA LITTÉRATURE GNOMIQUE

Dans la collection *Antonine* (archimandrite russe de Jérusalem), qui est à présent placée dans la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, se trouvent deux feuillets de papier oriental [1], contenant un fragment d'une imitation des Proverbes, de l'Ecclésiastique et aussi du Psautier. Le texte est divisé en versets à la manière biblique. Cet ouvrage trahit son origine relativement moderne par les mots et tournures talmudiques qu'il emploie, par exemple: ראוי (*passim*), qui est un *hapax legom.*, dans Esther, II, 9; גשמו (1 *a*, 7) « son corps »; cf. le mot גושמא, dans le Targoum [2], et גשם, chez les traducteurs arabes; l'antithèse du עולם הזה et du עולם הבא (*passim*); צריכות (1 *a*, 15); בודאי (1 *a*, 17), qui se retrouve dans le Talmud de Jérusalem

[1] Les feuillets, dont la marge supérieure est un peu endommagée, renferment vingt-huit lignes par page. L'écriture semble appartenir au XVIe ou au XVIIe siècle.

[2] C'est par le mot targoumique que les formes גושם et גושמניות (voir l'index de Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, p. 1038) peuvent s'expliquer.

et dans le Midrasch ; מלוית « elle accompagne » (1 *b*, 1) ; ויתעלה (1 *b*, 2), cf. *Sabbat*, 33 *b* ; רמז (*passim*), synonyme de אות ; אין אדם זוכה שתי שלחנות (2 *a*, 6) ; אף על פי (2 *b*, 8) ; המרגילים (2 *b*, 12), cf. *Aboth*, III, 17, et la citation de l'Ecclésiastique dans *Sanhédrin*, 100 *b* : פצעי רוכל המרגילים, ainsi que par les imitations et les réminiscences des versets de la Bible. La tendance de l'auteur est tout à fait essénienne et monacale ; il prêche sans cesse l'abstinence et le mépris de ce monde en faveur de la vie future. On ne doit pas assigner à la composition de l'ouvrage une date trop tardive, parce que nous n'y trouvons pas de mots empruntés aux sources postérieures à l'époque talmudique[1]. Jusqu'à ce que de nouvelles trouvailles nous apportent des données décisives, on peut conjecturer que notre fragment appartient à une œuvre gnomique de la période du Talmud.

A. Harkavy.

Saint-Pétersbourg, décembre 1902.

F. 1 *a* דרוש חכמה ודרך טובה — להתגדל בעיני י"י [ואדם] :
מרחיק סכלות וגבהות נפשו — להתחכם ולהתגבר[2] למא[ד] :
טוב לבחור ביתרון מכל — מלהרחיק[3] מלב כל הבלים :
עולם הזה הבל הוא — ועולם הבא יתרון הוא :
5 לא ראוי להתעסק באין יתרון — כי יאשם העמל בו :
מעט עסק בטרף חקו — כי אין וגוי[4] מלחם חק :
עסק מעט ולהג[5] הרבה — יאושר לפני י"י :
העסק לבנות גשמו[6] — יהרס רוחו ונשמתו :
העסק לבנות העולם הזה — חרב לו העולם הבא :
10 כי עולם הזה מקום גרים — כמו ארח שיעבר במלון :
אין ראוי לעסק במה שאין לו — כי מה שיש לו אין לו :
אין בחר שדי בשמחת עולם הזה — כי אם בשמחת עולם הבא :
שמחת עולם הזה אחרית[7] תוגה — וחיי עולם הזה אחריתו מות :
בנין עולם הזה אחריתה חרבה — וממשלת עולם אחרית[8] עבדות :
15 כבוד העולם הזה סופו קלון — ועשרו סופו צריכות :
החפץ בעולם הזה לא ימצא עולם — העתיד מבזה העולם הזה ועניניו :
ומכבד תורה ועוסקה — בודאי ישיג לעולם הבא :
ויתהלך בין הענדים[9] — קנות בינה ובחור בכל[10] :

[1] Sur les mots גשמו et ויתעלה, voir *supra*.
[2] Pour ולהתגבר.
[3] Faut-il lire ולהרחיק ?
[4] Les mots אין וגוי semblent corrompus.
[5] Cf. Ecclésiaste, XII, 12.
[6] Son corps ; cf. l'introduction.
[7] Lire אחריתו.
[8] Lire אחריתה.
[9] Cf. Zacharie, III, 7.
[10] Il faut peut-être compléter טוב, ou lire ובחון, au lieu de ובחור ; la lacune du

F. 1 b ...א[1] מלוית בעלה את פני ר"י מבזה חכמה מבזה יוצרה וישוב אליו קלונו :

מכבד חכמה יכבד ויתעלה זכרו לעולם :
חפשו חכמה ויראת ר"י כי אז טוב לכם :
אל תבחרו בהצלחת העולם כי מקרת[2] אחד לכל :
5 מלון ארוך התקיע לכם ואל תשימו לבבכם בכל מלונכם :
שלחו צדה במלונכם כי בלא עת יוליככם :
בלא עת היו זריזים כמו ארח שעבר ולן במלון :
חיי עולם הבא אין הפסיק טוב לאהב מן חיי עולם[3] שנא[4] :
למה תשקלו כסף בלא לחם[5] ותיגעו בדי ריק :
10 כי אין יחרון אדם בכל עמלו כי אם להגות בתורת ר"י :
כי כל חכמה תמורת תורה כי כל אמה חלף בישראל :
אות עולם הבא יוצרו ורמז היוצרו חכמה :
החפץ לדעת יוצרו יתעסק בתורת ר"י :
האהב העולם הבא יעסק בדעת וחכמה :
15 נפשות חכמים ונשמת צדיקים ונהיגות העולם רמז יוצרו :
כמוגרש[6] עצל ממקום הבער וישב אל מלונו :
כמו גשר שיעברו העברים עליו כך העולם הזה לאנשים[7] :

F. 2 a הלא עברי דרכים מבהלים למלונם כך ראוי לחכמים [לבהל] למלונם :
כי טוב חסד ר"י מחיין[8] ושבח לפי עדן אשר[9] לא היה :
הרחיקו נפשכם מן האות[10] הזאת כי היא תמורת העולם הבא :
החופש בעולם הזה לא ישיג לעולם הבא :
5 והמבקש עולם הבא ראוי לו לבזות עולם הזה :
כי אין אדם זוכה שתי שלחנות כי תענוגי עולם מאבדין עולם הבא :
מלון קציר[11] וחיי שנא[12] ותענוג מעט עם כל צרך :
אין ראוי לדרש אתם לחפש בם ולאהב אתם :

commencement de la page suivante donne aussi lieu de présumer que là se trouvait la continuation et qu'il ne faut rien corriger.

[1] Je ne sais pas comment il faut combler la lacune; pour le mot suiv. מלוית, cf. מלויתא (celle qui accompagne) dans le Talm. de Jérusalem et dans le Midrasch, et pour l'idée, cf. *Qoheleth Rabba* : וכי אכילה ושתיה מלוין את האדם לקבר? ומה מלוהו — תורה ומעשים טובים.

[2] Lire מקרה.

[3] Le mot עולם est effacé par le copiste même.

[4] Je présume qu'il faut corriger en שנה, parce que le חיי שנה est toujours opposé au חיי עולם dans les sources rabbiniques.

[5] Is., LV, 2.

[6] Lire en deux mots : כמו גרש.

[7] Kohut, *s. v.*, גשר, veut trouver dans un passage talmudique qui renferme une idée semblable un emprunt au parsisme.

[8] Cf. Job, XXIV, 22.

[9] Le mot אשר est effacé par le copiste et écrit ensuite sur la ligne avant le mot עדן (ponctué dans le Yer. עֲדַן) = עדיין, qui n'était pas encore.

[10] Faut-il lire הנת ou תאוה, התאוה ?

[11] Lire קצר.

[12] Lire שנה.

הבטח בם יכשל ויפל ולא יקום :
10 מלון ארוך וחיי עד ותענוגות רבות בלא צורך :
ראוי לדרש ולתפש[1] בם לאהבם ולבטוח בם :
בחכמה[2] ימצא אלה ביראת י"י ובמעט עסק :
עשה אלה לא ימצאה חן רע[3] ולא ימות לדור דורים :
כי נפשו צרורה בצרור החיים עם יוצרה במלון טוב :
15 אשרי איש אהב תורה ודרש חכמה ויראת י"י :
המאמין בי"י אלהי ישראל וללכת[4] בדרכי צדיקים וטבים :
דרך צדיקים יאהב י"י ודרך רשעים תועבה :
דרך צדיקים חכמה וענוה ולהנזר משמחת עולם :

F. 2b דרך אוילים אולת וגבהות ולהתעסק בשמחת עולם הזה :
דרך צדיקים וענוים לשבת בדד ודומם :
לשאת עוד[5] חרפת אוילים ועם נעלמים בלי לבוא[6] :
ולא לעמד בדרך חטאים ולרחק משבת לצנים :
5 כי אם להגות בתורת י"י ולשמח בשמחת תורה[7] :
להכניע נפש ולשבר לבב ולהתאבל על שבר יוסף[8] :
ולא לנזק[9] כל אח המאמין באלהי ישראל :
אף על פי שאין בו דעת כי היא[10] קצת אמונה היא צדקה :
על כן להוכיחם[11] בדרך טובים ולא להזהר[12] לצים וזרים :
10 אז[13] לאהב אהבי תורה ולכבד יראי י"י :
לבזה אוילים ולצים והמתעסקים בעסקי עולם :
המרגילים[14] באכילה ושתייה ושכיבה והממרים[15] עולם הבא בתאותם :
כי יראי י"י אינם אהבים עולם הזה ואינם אהבים בעימהם[16] :
וחפצים בחיי עולם הבא לכן[17] חסה במותו צדיק :
15 אף על פי שמפחידים[18] בגלל עון מתיראים :
כי צדיקים ועשי תשובה יזכו לחיי עד :
שמחת חמה יתירת[19] י"י רמז הוא לטובים לפני י"י :
עינין עולם לאסף קנין רמז לחטאים בעולם הזה :

[1] Lire ולחפש, comme ligne 8.
[2] Dans le ms. בחמה, et sur la ligne un כ est ajouté.
[3] C'est une *contradictio in adjecto* ; peut-être le mot חן est-il superflu.
[4] Pour ללכת (ou והאוהב) והחפץ.
[5] Ce mot semble superflu.
[6] Cf. Ps., 26, 4.
[7] Les lignes 4-5 sont une imitation du commencement du Psautier.
[8] Cf. Amos, VI, 6.
[9] Ajouter (לנז') להיות, ou bien il faut lire להזיק.
[10] Le premier היא est superflu.
[11] Ajouter צריך ou ראוי.
[12] Comme להזהיר. Il faut peut-être lire זדים.
[13] Le mot אז semble corrompu. Lire probablement אר.
[14] Voir l'introduction.
[15] Ceux qui échangent.
[16] Mot corrompu ; peut-être faut-il le corriger en בנעימים.
[17] Peut-être לכך, la dernière lettre n'est pas claire.
[18] Lire שמפחדים.
[19] Faut-il lire ותוחת ?

TRADUCTION.

1 *a*. Recherche la sagesse et la bonne voie,
Pour te grandir aux yeux de Dieu et des hommes.
Celui qui écarte la sottise et l'orgueil,
Deviendra extrêmement fort et sage.
Il faut préférer à tout l'utile
Et éloigner de l'esprit tout ce qui est vain.
Or ce monde est vanité,
Et le monde à venir est l'utile.
5. Il ne convient donc pas de s'adonner à l'inutile,
Car celui qui s'y fatigue a tort.
Il faut peu s'occuper du pain quotidien,
. . . . . .
Qui fait peu d'affaires et étudie beaucoup
Est approuvé par Dieu.
Qui travaille pour édifier son corps
Ruine son esprit et son âme.
Qui travaille pour édifier ce monde
Se détruit le monde futur.
10. Car ce monde est un lieu d'étrangers,
Semblables au voyageur qui passe par une hôtellerie.
Il ne faut pas vous occuper de ce qui n'est pas à vous,
Car ce qui est à vous n'est même pas à vous.
Dieu ne veut pas la joie de ce monde,
Mais la joie du monde futur.
La joie de ce monde a pour fin le chagrin,
Et la vie de ce monde a pour fin la mort.
La construction de ce monde a pour fin la ruine,
Et la domination du monde a pour fin la servitude.
15. La gloire de ce monde a pour fin la honte,
Et sa richesse a pour fin l'indigence.
Qui désire ce monde ne trouvera pas le monde futur;
Mais celui qui méprise ce monde et ses tracas
Et honore la Loi et ceux qui s'y adonnent
Sûrement aura accès au monde futur,
Et marchera parmi ceux qui se tiennent [devant Dieu].
L'acquisition de la science et la recherche...

1 *b*. ... Accompagne son propriétaire devant Dieu.
Qui méprise la sagesse méprise Celui qui l'a créée, et son outrage retombera sur lui.
Qui honore la sagesse sera honoré,
Et son nom sera toujours exalté.
Recherchez la sagesse et la crainte de Dieu :
Vous vous en trouverez bien.

N'accordez pas votre préférence au succès en ce monde,
Car un même accident est réservé à tous.
5. [Dieu] vous a assigné une résidence de longue durée,
Aussi n'attachez pas votre pensée à votre résidence présente.
Préparez des provisions à votre hôtel,
Car inopinément on vous fera partir.
Avant le temps soyez prêts,
Comme un voyageur qui, en passant, demeure dans un hôtel.
La vie du monde futur est infinie;
Mieux vaut donc l'aimer que cette vie d'un instant.
Pourquoi payez-vous pour ne pas recevoir de nourriture,
Et vous fatiguez-vous en vain?
10. Car l'homme ne tire aucun profit de son labeur,
Si ce n'est quand il médite la Loi de Dieu;
Car la Loi vaut toute sagesse,
Et Israël toute nation (?).
La preuve du monde futur, c'est l'existence du Créateur,
Et l'indice de l'existence du Créateur, c'est la sagesse.
Qui veut connaître le Créateur
Doit se vouer à la Loi de Dieu.
Qui aime le monde futur
Doit s'occuper de science et de sagesse.
15. Les âmes des sages et des justes
Et le train du monde sont l'indice d'un Créateur.
Comme quelqu'un qui s'attarde, chassé du lieu d'un incendie,
Retourne à sa demeure,
Comme un pont traversé par des passants,
Tel est ce monde pour les hommes.

2 *a*. Les voyageurs ne se hâtent-ils pas vers leur gîte?
Ainsi les sages doivent avoir hâte d'atteindre leur résidence,
Car la grâce de Dieu vaut mieux que la vie,
Elle est louée par ceux qui n'ont jamais été.
Eloignez-vous de ce désir (?),
Car il vous coûterait l'autre vie.
5. Celui qui poursuit ce monde
N'atteindra pas l'autre.
Et celui qui recherche l'autre
Doit mépriser celui-ci.
Car personne ne saurait prétendre s'asseoir aux deux tables
Les plaisirs de ce monde sont la perte de l'autre.
Un séjour court et une brève existence,
Un plaisir de peu de durée avec tous les besoins
Ne doivent être ni recherchés,
Ni ambitionnés, ni aimés.
Qui met sa confiance en eux chancellera,

[1] De ce monde et de l'autre; dicton talmudique, *Berachot*, 5 *b*.

Tombera et ne se relèvera pas.
10. Un séjour de longue durée et une vie éternelle,
Des plaisirs innombrables, sans besoins,
Voilà ce qu'il faut rechercher, ambitionner, aimer et qui mérite confiance.
C'est par la sagesse qu'on trouve tout cela,
Par la crainte de Dieu et en s'occupant peu d'affaires.
Qui agit ainsi ne s'en trouvera pas mal,
Et il ne mourra pas pour l'éternité,
Car son âme sera liée dans le faisceau de la vie,
Auprès de son Créateur dans le séjour bienheureux.
15. Heureux l'homme qui aime la Loi,
Et recherche la sagesse et la crainte de Dieu,
Qui croit en l'Éternel, le Dieu d'Israël,
Qui marche dans les voies des justes et des hommes de bien.
Dieu aime la voie des justes
Et celle des méchants est une abomination pour lui.
La voie des justes est sagesse et humilité,
Renoncement aux joies du siècle.

F° 2 *b*. La voie des sots est sottise et orgueil,
Le fait de s'absorber dans des plaisirs de ce monde..
La voie des justes et des humbles,
C'est de demeurer à l'écart, silencieux;
De supporter sans cesse les offenses des sots
Et de ne pas s'associer aux hypocrites,
De ne pas se tenir sur le chemin des pécheurs,
De s'éloigner de l'assemblée des railleurs;
5. Mais de méditer uniquement la loi de Dieu,
Et de se réjouir des plaisirs de la Loi;
De s'humilier et de se briser le cœur;
De prendre le deuil pour la ruine de Joseph;
De ne point nuire à tout frère
Qui croit au Dieu d'Israël;
Même si c'était un sot,
Car la foi, si petite qu'elle soit, est un mérite.
C'est aussi de reprendre [les pécheurs] pour les diriger dans la voie des gens de bien,
Et non de réprimander les railleurs,
10. Mais d'aimer ceux qui aiment la Loi,
Et d'honorer ceux qui révèrent Dieu;
De mépriser les sots et les impies
Et ceux qui s'absorbent dans les soucis du siècle,
Qui s'adonnent à la gourmandise et aux plaisirs du lit,
Et troquent le monde futur contre ce qu'ils désirent.
Car ceux qui craignent Dieu n'aiment pas le siècle,
Ni ses délices;

Ils désirent la vie du monde futur.
Aussi les justes à leur mort sont-ils confiants,
15. Même s'ils sont tremblants
Et craintifs à cause de leurs fautes ;
Car les justes et les repentants
Auront droit à la vie éternelle.
La joie que donnent la sagesse et la Loi de Dieu
Est un indice pour les gens de bien de ce qui les attend devant Dieu.
La peine qu'on a en ce monde à amasser la fortune
Est un indice pour les pécheurs en ce monde.

UN FRAGMENT

D'UNE TRADUCTION ARABE DU « HIBBOUR MAASIOT »

Le fragment que nous publions plus loin provient de la *gueniza* du Caire et appartient à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris. C'est la traduction arabe d'un morceau du *Hibbour Maasiot*, que mentionnent déjà les *Tossafot Menahot*, 37 *a*. L'écriture de notre feuillet de papier, qui est orientale, paraît très ancienne, mais nous ne saurions en déterminer la date. Le copiste ou le traducteur a commis plus d'une bévue, comme on le verra dans les notes qui accompagnent le texte.

Ce fragment n'offre d'autre intérêt que de montrer la vogue de ces recueils de contes dans les pays orientaux.

Pour en faciliter l'intelligence, nous rétablissons le début d'après l'hébreu :

Asmodée, roi des démons, se présenta un jour devant Salomon, roi d'Israël, et lui dit : « Est-ce de toi qu'il est écrit : Il est le plus sage des hommes ? — C'est, en effet, ce que Dieu m'a promis, répondit Salomon. — Si tu y consens, je vais te montrer ce que tu n'as jamais vu. — Je le veux bien. » — Aussitôt Asmodée enfonça un doigt en terre et en fit sortir un homme ayant deux têtes et quatre yeux. Surpris et effrayé, Salomon ordonna de le faire entrer tout de suite dans sa chambre. Puis, ayant mandé Benaya, fils de Yoyada, il lui dit : « Il y a donc des hommes sous nos pieds ? — Par ma foi, je l'ignorais, mais je l'ai entendu dire à Ahitophel, le maître de ton père. — Et si je t'en montrais un, que dirais-tu ? — Comment le

pourrais-tu, puisque l'épaisseur de la terre est de cinq cents années de marche ? » Salomon alors fit amener l'homme. A cette vue, Benaya tomba la face contre terre...

וגהה וקאל תבארך אללה אלדי אחיאנא ותבתנא אלי הדא אלוקת אלדי ראינא פיה הדא קאל לה שלמה בן מן אנת קאל למן תנתסבו לאדם קאל לה לקין קאל לה לקין קאל לה אי מוצע. תסכנו קאל לה פי אלארץ אלספלייה קאל לה לכם צייה קאל נעם נחן חראתין חצאדין זראעין אצחאב מואשי וגנם ובקר קאל לה לכם שמס וקמר קאל נעם ומן אין תשרק ואין תגרב קאל לה תשרק מן אל משרק ותגרב פי אלמגרב קאל לה תצליו קאל לה נקולו כל יום מה רבו מעשיך י"י כלם בחכמה עשית קאל לה רצאך אן תרגע אלי מוצעך או תקים ענדנא קאל לה אעמל מעי גמיל ורדני אלי מוצעי קאל שלמה אדעו לי באשמדאי גא אליה אשמדאי קאל לה רד הדא אלי מוצעה קאל לה [יא] שלמה אנת אלדי מכתוב פיך אנך אעלם אל נאס כלהם רדה אנת אלי מוצעה קאל לה [לא] נקדר עלי הדא פלמא ראה שלמה כדאך זוגה אמראה ותואלד לה מנהא ז' אולאד ו' בצורה אל[אם] וואחד בצורה אל אב ואסתגנא גנא עטים וכאנו חראתין חצאדין אלי בעד מדה מן אל זמאן מאת אלרגל [וכלף מאל] עטים וקע כצום בין אלאכוה יקולו בעץ נחן ז' ובעץ יקולו ח' פלמא ראי שלמה דלך דעא באלסנהדרין וקאל להם אחכמו הדא אל חכם קאלו נחן כאיפין קלנא ז' כפנא אן יכונו ח' קאל להם שלמה אמציו אלי גדאה נחכם חכמכם פלמא כאן נצף אלליל דכל אלי היכל י"י וצלא ותראמא עלי וגהה וקאל יא רב אל עאלמין אדכר לי עהדך אלדי תגליה עלי פי גבעון וקלת לי אסאל מא תריד נעטיך ולם נטלב יא רב אלעאלמין לא פצה ולא דהב אלא אלעלם חתי נחכם בין אמתך יש' באלחק וקד גא הדא אלחכם עלי ידי אסלך יא רב אלעאלמין לא תפצחני קדאם אמתך ישר' קאל לה אללה באלגדאה נלהמך איש תחכם פלמא כאן באל גדאה צר[ב] אלשופר פאגתמעו אליה ישר' וקאל להם גיבו אצחאב צאחב אלראסין ואל ד' אעין וד' ידין וד' רגלין וגיבו לי כרוק חריר ושראב קדים ומא סכן פלמא פעלו דלך קאל להם אעלמו ואיקנו אן כאן להדה אל צורה ואחדה לחס הדא אל ראס מא נעמל להדא אל ראס ואן לם יחס הדא מא נעמל להדא פהם אתנין פאחצרה בגמיע מא קאל תם קאל [1]...

TRADUCTION [2].

[Il tomba] la face contre terre et dit : « Béni soit Dieu, qui nous a permis de vivre et nous a fait subsister jusqu'à ce moment, où nous

[1] Nous avons reproduit fidèlement le texte, sans restituer les points diacritiques qui seraient parfois nécessaires.

[2] Cette traduction est de M. M. Séligsohn.

avons vu cela. » Salomon[1] lui dit : « De qui es-tu le fils ? » — Puis : « Auquel des fils d'Adam faites-vous remonter votre généalogie ? — « A Caïn », répondit l'homme. — « Où habitez-vous ? — Au plus profond de la terre[2]. — Possédez-vous des champs ? — Oui, nous labourons, moissonnons et semons ; nous sommes possesseurs de bestiaux, de troupeaux de moutons et de bœufs. — Avez-vous un soleil et une lune ? — Oui. — Où se lèvent-ils et où se couchent-ils ? — Ils se lèvent à l'est et se couchent à l'ouest[3]. — Priez-vous ? — Nous répétons chaque jour : Combien nombreuses sont tes œuvres, ô Seigneur ! Tu les as toutes faites avec sagesse. — Veux-tu rester avec nous, ou bien veux-tu retourner où tu étais ? » L'homme lui répondit : « Fais-moi la faveur de me ramener là d'où je viens. » Salomon fit venir Asmodée et, lorsque ce dernier se fut présenté devant lui, il lui dit : « Ramène cet homme en son pays. » Asmodée lui dit : « O Salomon ! c'est de toi qu'il a été écrit : « Tu es le plus sage des hommes », ramène donc celui-ci toi-même à sa place. » Puis il lui dit : « Je ne puis pas le faire[4]. » Salomon, voyant cette difficulté, fit épouser à l'homme une femme et elle lui donna sept fils : six à l'image de la mère, et un à celle du père[5]. Ce dernier acquit une grande fortune, en s'adonnant avec ses fils à la culture de la terre. Puis, après un laps de temps, l'homme mourut, laissant sa fortune à ses enfants. Alors une discussion éclata entre les frères : les uns disaient qu'ils étaient sept et les autres[6] qu'ils étaient huit. Salomon, voyant cela, convoqua les membres du Sanhédrin et leur ordonna de trancher le différend. Ils dirent : « Nous craignons de rendre un jugement ; si nous affirmons qu'ils sont sept, peut-être sont-ils huit. » Salomon leur dit : « Venez demain et nous rendrons le jugement. » A minuit Salomon entra dans le temple, se prosterna la face contre terre et dit : O maître des mondes ! souviens-toi de ta promesse lorsque tu m'apparus à Gabaon et me dis : « Demande ce que tu désires et je te l'accorderai », et moi, ô maître des mondes ! je ne te demandai ni argent ni or, je te demandai seulement la sagesse, pour pouvoir juger ton peuple Israël avec justice. Maintenant, voilà qu'un différend m'est soumis, je te prie, ô maître des mondes ! ne me confonds pas devant ton peuple. » Dieu lui répondit : « Demain je t'inspirerai la décision que tu devras rendre. » Le lendemain, au son de la trompette, le peuple d'Israël s'assembla devant le roi, qui donna l'ordre de faire venir l'homme aux deux têtes, aux quatre yeux, aux

[1] Dans l'hébreu Benaya.

[2] Hébreu : dans le pays de Tébel. Sur le sens technique de ce terme, voir Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, à l'index hébreu.

[3] Lire, comme en hébreu : à l'ouest, et il se couche à l'est. L'hébreu n'a pas la lune, avec raison.

[4] Cette réplique d'Asmodée manque dans l'hébreu.

[5] L'hébreu ajoute : qui avait, comme lui, deux têtes.

[6] L'hébreu dit mieux : le fils aux deux têtes soutenait qu'ils étaient huit et qu'il avait droit à deux parts.

quatre mains et aux quatre pieds[1]. En outre, il se fit apporter des morceaux de soie, du vin vieux et de l'eau chaude. Puis il dit : « Sachez que, si l'une de ses deux têtes sent ce que nous ferons à l'autre, cet homme n'est qu'un seul individu ; mais si l'autre tête ne sent rien, il faudra le considérer comme deux. » On apporta au roi tout ce que qu'il avait demandé, puis il dit...

Ici s'arrête le fragment. L'hébreu porte : « On jeta sur une des deux têtes de l'eau chaude et du vieux vin : « Sire, nous mourons, nous mourons ; nous sommes un, et non deux[2]. » Devant ce jugement tout Israël tomba en admiration. C'est pour cela qu'il est écrit : « Il fut le plus sage des hommes. »

Comme notre fragment paraît arraché à un volume, il est probable que c'était la traduction de tout le *Hibbour* ou de toute autre collection analogue, car l'on sait que ces recueils variaient pour le contenu. Il venait s'ajouter au *Hibbour* de Nissim b. Jacob, dont l'original était rédigé en arabe et dont M. Harkavy a retrouvé un assez long morceau[3].

ISRAEL LÉVI.

[1] L'hébreu ne parle ni des quatre mains ni des quatre pieds.
[2] On ne voit pas la destination de la soie.
[3] *Festschrift Steinschneider*, partie hébraïque, p. 9.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1. *Ouvrages hébreux*[1].

אברהם מאפו Abraham Mapou. Étude sur sa vie et son œuvre, par Ruben Brainin. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 156 p.

La monographie de Brainin sur le créateur du roman hébreu est très intéressante. Avec le goût exquis et la précision consciencieuse que les lecteurs hébreux lui connaissent, l'auteur nous fait revivre l'époque, le milieu et l'état d'âme du grand rêveur du ghetto qu'était A. Mapou. Nous ne partageons pas toutes les opinions de l'auteur. Peut-être, dans son désir de faire ressortir l'originalité de l'esprit de Mapou, M. Brainin insiste-t-il trop sur l'inspiration créatrice du poète de l'Amour de Sion ; peut-être aussi n'a-t-il pas assez insisté sur les « Péchés de Samarie » ainsi que sur le caractère du roman de mœurs « l'Hypocrite » et sur nombre d'autres faits littéraires. Nous n'en sommes pas moins heureux de constater que A. Mapou, dans le livre de Brainin, a trouvé enfin la biographie qu'il méritait.

אגדות תלמוד ירושלמי Textes agadiques du Talmud Jérusalmi, réunis par Ephraïm Sofer et S.-L. Lilienthal, avec quatre commentaires. Volumes 1-2, זרעים. Jérusalem, 1899 ; in-4° de 44 + 43 p.

אגרון Secrétaire hébréo russo-allemand, par A.-J. Paperna. Varsovie, impr. Rondo, 1899 ; in-8° de 160 p.

האגרון Lettres littéraires, par Asser Chaves. Varsovie, impr. Baumritter, 1899 ; in-8° de 160 p.

אגרות האסיר Lettres du capitaine Dreyfus, traduites par N. Varsovie, Spector et Berman, 1898 ; in-8° de 112 p.

אגרות ישור Lettres littéraires et scientifiques échangées entre J. Schor et des savants de son temps, de 1843 à 1898. Cracovie, impr. Fischer, 1899 ; in-8° de 396 p.

[1] Pour compléter les revues bibliographiques des années 1899-1902.

האדם Anatomie populaire, par Alexandre Matz. Wilna, Matz, 1900; in-12 de 32 p.

אהבה שאינה תלויה בדבר Roman sioniste, par A. Zelniker. Odessa, 1900; in-8° de 44 p.

אהלי שם Recherches philologiques, par S.-B. Levenson; nouvelle édition par B. Natanson. Varsovie, impr. Gins, 1899; in-8° de 167 p.

אור חדש Sur le Sionisme et l'unité du Judaïsme, par N. Schkarowsky. Odessa, 1900; in-8° de 32 p.

אורות מאופל Énigmes et mystères d'Abraham Ibn-Ezra, expliqués par Josué H. Rosenkranz. Varsovie, 1900; in-8° de 102 p.

אוצר חדש Lexique humoristique, par Josué Meisach. Lettre א. Vilna, impr. Rosenkranz et Schriftsetzer, 1898; in-16 de 32 p.

אוצר שעשועים חנוכי Livre amusant pour les enfants, par I. Lepski. Varsovie, Zuckermann, 1898; in-12 de 6 + 60 p.

אלף המגן Recherches exégétiques et philologiques, par A.-L. Feinstein, de Brest. Varsovie, 1900; in-4° de 96 p.

ס' איוב Le livre de Job avec le commentaire דברי שבים, par Samuel Maisel. Varsovie, impr. Halter, 1899; in-8° de 197 p.

איש חסיד היה Souvenirs de la vie des orthodoxes, par Salom Hacohen Charif. Varsovie, 1900; in-12 de 19 p.

אמרי צבי Novelles sur le Talmud, par Hirsch Cahn. Vilna, Romm, 1899; in-4° de VI + 111 et VI + 160 p.

באר יצחק Lettres échangées entre S.-B. Levenson et les savants de son temps, par B. Natanson. Varsovie, impr. Alapin, 1899; in-8° de 192 p.

בית ציון Clef pour trouver tous les passages de la Halacha et l'Agada d'après leur ordre alphabétique et d'après les traités du Talmud, par Ch.-Y.-W. Kasanova, 1er fascicule. Berditchew, impr. Scheftel, 1899; in-8° de 176 p.

בן הימין Novelles sur le Talmud, par N. Edelman. Varsovie, impr. Alapin, 1899; in-4° de 3 + 133 p.

בני גרשון Consultations talmudiques, par G. Lipschitz. Vilna, impr. Matz, 1899; in-8° de 56 p.

ברית אברהם Commentaire des Psaumes, par Abraham. Pietrokow, impr. Panski, 1899; in-8° de 516 p.

ברוך שפינוזה La vie et l'œuvre de B. Spinoza, par H. Zeitlin. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900; in-12 de 139 p.

ברכת אברהם Novelles talmudiques, par Abram H. Brudno. Vilna, impr. Matz, 1899; in-8° de 74 + 68 p.

בשורת אליהו Commentaire du livre de Ruth, avec appendices, par Elia Hacohen. Cracovie, impr. Fischer, 1899; in-8° de 80 p.

גאון יצחק La vie du rabbin Isaac Elchanan Spector de Kovno, par Jacob Lipschitz. Vilna, Romm, 1899; in-8° de 169 p.

גבריאל ריסר Biographie de Gabriel Riesser, par S. Bernfeld. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 88 p.

גלגולי נשמות La métempsycose, par S. Rubin. Cracovie, impr. Fischer, 1899 ; in-8° de 30 p.

הגן Recueil littéraire et scientifique, publié par Hameliz. Saint-Pétersbourg, 1900 ; in-8° de 200 p.

גלילי Vie de Galilée, par J. Fraenkel. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-8° de 87 p.

דור רבניו וסופריו Notices biographiques sur la vie des rabbins et des écrivains contemporains et sur leurs œuvres, par Benzion Aisenstadt, II° partie. Vilna, Romm, 1899 ; in-8° de 54 p.

דמון יהודי Un Démon juif, conte, par Esdras Goldin. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 118 p.

Le Démon juif est le premier roman d'une série intitulée par l'auteur מהעבר הקרוב (du Passé récent). Goldin est un conteur sympathique, dont la note sentimentale outrée est rachetée par la sensibilité sincère et tendre. Son nouveau conte décrit la vie d'un idéaliste du ghetto, un certain Aria, surnommé le sched (diable). Il doit son surnom, qui décida de sa vie, à un acte de générosité extrême : Tout jeune encore, pour sauver la réputation d'une jeune fille surprise avec lui, il a feint de rencontrer un diable habillé en fille, ce qui terrorisa et tint à distance les témoins superstitieux de cette scène. Quoique fils du riche Parnès, quoique érudit talmudiste, il s'est trouvé par ce fait mis en dehors de la vie du ghetto. Il se met à réfléchir, et son âme sensible se persuade bientôt que tout n'est pas bon dans le meilleur des mondes juifs. L'amour de la vérité et de la lumière le passionne surtout, et sa propagande en faveur de la Haskala (Humanisme juif) en font, dans l'opinion de ses compatriotes, un sched, un obsédé. Lui-même, renonçant à tous les biens terrestres au nom de son idéal, se rend à Vilna pour profiter de la lumière des maîtres hébreux dans cette Jérusalem lithuanienne. Mais le rationalisme sec et l'individualisme égoïste de la vie moderne ne tentent pas son cœur d'idéaliste, et il retourne dans sa ville natale pour s'absorber dans l'étude de la Loi, qui est pour lui la source unique de la morale supérieure et des sentiments purs. Victime des conséquences de la destinée qui pèse sur lui, quoique « Diable », il sait néanmoins gagner l'estime de tout le monde par son action humanitaire désintéressée, qui caractérise le *Démon juif*.

דמיונות והגדות Nouvelles poésies, par A. Luboschitzky. Varsovie, Bibliotheque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 80 p.

Luboschitsky est un poète fécond qui tantôt cherche à « rompre les chaînes de la morale pesant sur le peuple juif » (p. 5), tantôt raille la légèreté de l'esprit esthétique et matérialiste grec (Poésies grecques, 74), et exalte la grandeur morale des prophètes (p. 15). Mais c'est avant tout un Sioniste, dont le cœur juif compatit aux souffrances des masses. Ses poésies se lisent avec plaisir et la forme rachète le fond, qui est souvent plat.

דניאל בגוב האריות Daniel dans la fosse aux lions, poème historique en vers, par J.-H. Levin (יהלל). Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 84 p.

דרישת ציון Nouvelle édition de l'ouvrage de Hirsch Kalischer sur l'importance de la colonisation juive en Palestine. Varsovie, impr. Baumritter, 1899 ; in-8° de 91 p.

הגדה לבני ישיבה Parodie humoristique de la vie des élèves des écoles tal-

mudiques en Lithuanie, par Ch.-M. Sayontsch. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-8° de 28 p.

ס' הזכרונות Vie d'Isaac Ber Levinson (ריב"ל), par Bernard Natanson. Varsovie, impr. Gins, 1899 ; in-8° de 158 p.

On connaît l'importance du rôle joué par le « Mendelsohn russe » dans l'histoire de la civilisation des Juifs russes. Aussi sa vie, racontée avec conscience par l'éditeur infatigable des œuvres du maître russe, présente un grand intérêt.

זכרונות Mémoires de I. Fridberg, deux parties. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 148 + 142 p.

Fridberg, qui est récemment décédé, était un des derniers représentants du style précieux, ou de la *Meliça* en hébreu. Ses mémoires traitent surtout de la vie et des mœurs des milieux littéraires en Russie et fournissent d'intéressants témoignages sur un certain nombre d'écrivains juifs.

זכרונות העיר כבשן Roman de la vie des Juifs en Russie, par A.-H. Charlap. Chicago, 1899 ; in-8° de 110 p.

חבצלת השרון Commentaire de l'Ecclésiaste, par A.-S. Vidrin. Berditchew, impr. Scheftel, 1900 ; in-8° de 32 p.

חדושי הרשב"א Novelles de Salomon ben Adret ; nouvelle édition. Varsovie, impr. Kelter, 1899 ; in-4° de 206 + 204 + 46 p.

חוטר מגזע ישי David Alroï, roman historique de Disraéli, traduit par A.-A. Rakovsky ; nouvelle édition. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 120 + 124 p.

חזיונות ומנגינות Visions et mélodies, par Saül Tchernichowsky ; 2e vol. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12° de 80 p.

Nous avons déjà signalé le premier volume de poésies de Tchernichowsky, qui s'annonçait comme une apparition nouvelle dans la littérature hébraïque. Le second volume de ses poésies dépasse notre attente. Le sentiment profond de la nature et de l'art pur se manifeste dans des poésies comme les « Contes printaniers » (p. 5), l'admirable « Chant » (p. 25), etc. La vie est pour lui toute dans l'amour, et ses poésies amoureuses témoignent d'un admirateur de la beauté plastique et de l'esthétique. Il est sioniste, mais à sa manière. C'est au nom des revendications de la vie matérielle et esthétique qu'il se fait le porte-parole des « Faux prophètes » (p. 53) opposés aux prophètes de la morale et de la vie intellectuelle ; qu'il va chercher en Apollon la source de la vie terrestre tarie dans le peuple juif (p. 50, « à la statue d'Apollon »). La joie de vivre, la lumière et la régénération physique et politique, voilà les traits caractéristiques de la poésie du jeune poète. C'est la rupture avec l'ancienne conception des prophètes. Le style du poète est vigoureux et original, mais souvent il n'est pas assez travaillé, ce qui s'explique peut-être par la nouveauté des horizons qu'il ouvre à la poésie hébraïque.

חיי העמים La vie et les mœurs des peuples, par Aba Arsch à Vilna : 1° la Turquie et ses habitants ; 2° l'Angleterre et ses habitants. 2 vol. Vilna, 1900 ; in-12 de 80 + 72 p.

חמדת צבי Novelles sur le Talmud, par Zevi Kwiat. Varsovie, impr. Baumritter, 1899 ; in-4° de 1 + 279 + 79 p.

טפוסים וצללים Types et ombres. Contes par J. Berschadsky. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 70 p.

יהודית Judith, drame de F. Hebel, traduit par S.-L. Gordon. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900; in-12 de 79 p.

ר׳ יוסף איש רוסהים Étude sur la vie et l'action de Joseph Joselman de Rosheim, par S.-P. Rabinovitz. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902; in-12 de 168 p.

La monographie de M. Rabinovitz faite avec les matériaux publiés par la *Revue* et feu Lehmann et accompagnés des pièces originales en hébreu se lit avec le plus vif intérêt.

יוסילי המתמיד Poème en vers, par A. Luboschitsky. Pietrokow, impr. Belchetowsky, 1899; in-12 de 42 p.

יין לבנון Commentaire de Wessely sur le Traité des Principes. Nouvelle édition. Varsovie, impr. Alapin ; in-8° de 400 p.

ילדי הגיטו Les enfants du ghetto de I. Zangwill, traduit par S.-L. Gordon. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 351 p.

ילקוט פרי עץ הדר Recueil d'articles des autorités rabbiniques en faveur de l'usage exclusif des cédrats de la Terre Sainte, publié par Juda Noah. Varsovie, Lew, 1899; in-8° de 40 p.

יסודי חכמת השיעור Les éléments des mathématiques, par H.-S. Slonimsky et S. Ratner. Vilna, impr. Rosenkranz et Schriftsetzer, 1899 ; in-8° de VI + 159 p.

יסודות הסוציולוגיה Les éléments de la sociologie, par P.-H. Gidings, traduit par I. Teplizki. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 317 p.

הירושה L'héritage, roman en trois parties de Peréz Smolensky. Édition de la société des amateurs des œuvres de Smolensky à Saint-Pétersbourg, volumes V-VI. Saint-Pétersbourg, impr. Landau, 1898-1899 ; in-8° de 165 + IX + 328 p.

כל אגדות ישראל Légendes bibliques du Talmud et du Midrasch groupées d'après leur ordre chronologique, par J.-G. Lehner. 2e vol., de Josué à l'exil de Babylone. Varsovie, Touschiya, 1900 ; in-8° de 531 p.

כל שירי יהודה ליב גרדן Poésies complètes du poète J.-L. Gordon, en 6 volumes. Vilna, Romm, 1898-99. Edition des librairies Katzenelenbogen à Vilna, et Bletnizky à Odessa; 6 volumes in-8° : I. Poésies lyriques, XXIV + 179 p. ; II Fables, XXIV + 209 p. ; III-IV. Poésies épiques et satiriques, VI + 208 + 185 p. ; V-VI. Poésies lyriques et satiriques posthumes, VIII + 107 + 146 p.

Tous les lecteurs salueront avec plaisir l'apparition de l'édition définitive des poésies du plus célèbre poète hébraïque du XIXe siècle. C'est aussi une véritable édition de luxe qui fait honneur aux éditeurs.

כנור ציון Recueil des poésies sionistes depuis l'époque biblique jusqu'à nos jours. Varsovie, Touschiya, 1900 ; in-12 de 118 p.

כתבי י.ל. פרץ Œuvres de I.-L. Perez, IIe vol., 3-5 parties. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900; in-12 de 228 p.

כתבי הנ״ץ Œuvres de H. Naimanovetz, 1re partie. Varsovie, impr. Lebenson, 1899 ; in-8° de 72 p.

כתבים נבחרים Œuvres choisies de David Frischman. VIe et VIIe vol. Edition de la Bibliothèque hébraïque de Touschiya à Varsovie. Petrikow, 1901 ; in-12 de 147 p.

כתבים נבחרים Œuvres choisies de Henri Heine, trad. par J. Teferman, vol. 1-3. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 63 + 70 + 53 p.

לב רגש Poésies, par J.-D. Piestun, Varsovie, impr. Baumritter, 1899 ; in-8° de 16 p.

לוח מנהגים Calendrier, avec les usages religieux, pour l'année 5660, par N... Varsovie, impr. Alapin, 1899; in 8° de 184 p.

A côté des nombreuses éditions de la Bible, du Talmud et des livres de prières, des Midraschim, etc., qui se publient annuellement en Russie par dizaines de milliers d'exemplaires, c'est encore le calendrier qui occupe la place la plus considérable. La maison Romm en publie plus de 100,000 exemplaires ; pareillement les librairies de Vilna, de Berditchew, de Varsovie, d'Odessa. Ordinairement, ces almanachs sont suivis d'articles et d'anecdotes en hébreu et plus souvent en judéo-allemand, d'une valeur malheureusement trop médiocre. Pourtant, ils sont très lus. Si l'on pouvait persuader aux éditeurs de donner à leurs lecteurs une nourriture spirituelle plus utile, ce serait là un excellent moyen de propagande en faveur de l'amélioration morale et intellectuelle des Juifs de Russie.

ליד המחרשה Roman de Kompert, traduit par P. Kaplan. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 304 p.

לקורות בית גינצבורג Notes et documents sur la généalogie de la famille des barons de Gunzburg, par H. Maguid. Saint-Pétersbourg, impr. Sokolowsky et Rabinowiz, 1899; in-8° de XIV + 308 p.

Le livre contient des données généalogiques précieuses sur les origines d'un grand nombre de familles célèbres apparentées aux Gunzburg.

מאמר חבת הקודש Homélies, par K. Elion. Varsovie, impr. Baumritter, 1899; in-8° de 204 p.

מגן האמונה Polémique en faveur de la tradition orthodoxe, par S. Teplizky. Berditchew, Scheftel, 1899; in-8° de 38 p.

מלך הקבצנים Le roi des Schnorers, de J. Zangwill, traduit par J.-L. Gordon. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900; in-8° de 138 p.

מלין דרבנן Proverbes et sentences du Talmud rangés suivant l'ordre alphabétique. Nouvelle édition. Lublin, impr. Schneidermesser et Herschenhorn, 1899 ; in-8° de 100 p.

הממון L'argent. Etude d'économie politique, par H.-D. Hurwitz. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya; in-12 de 240 p.

Avec le travail de M. Hurvitz, la langue hébraïque possède enfin une excellente étude sur les origines et la valeur économique et politique de l'argent, conçue, au surplus, dans un style précis et coulant à la fois. L'addition de deux chapitres traitant spécialement de la numismatique macchabéenne et de l'influence sociale des Juifs sur le développement de l'argent, ne nuit certainement pas à la valeur de cet ouvrage, qui sera suivi d'un « traité d'économie politique ».

המנגן העור Roman de W. Korolenko, traduit du russe, par A. Druyanow. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 124 p.

מסע בליטה Voyage en Lithuanie. Impressions de voyage et études sur la vie sociale des Juifs en Lithuanie, par Nahum Slouschz. Jérusalem, édition de la Haskafah, 1900; in-8° de 160 p.

מעמק עכור De la Vallée obscure, contes du ghetto russe, par J.-Ch. Brenner. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 79 p.

Si l'éclosion du genre roman est entravée par les conditions spéciales dans lesquelles la littérature hébraïque a à se débattre, les recueils, les contes et les nouvelles apparaissent de plus en plus nombreux. Parmi les jeunes auteurs, tous certainement n'atteignent pas à la hauteur artistique et poétique des maîtres comme Pérez et Abramovitz. Mais la plupart d'entre eux, tels S. Asch, Schuffman, Frischman et notre auteur, ont le mérite de nous présenter sous une forme réaliste, assez précise et objective, sans prétentions outrées, des scènes et des épisodes de la vie obscure du ghetto qui diffère tellement de celle des masses en Occident. M. Brenner surtout excelle dans la reproduction des petites gens et des bas fonds dans ce monde de misère.

מצב ירושלים Description de Jérusalem, par A. Funk. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-8° de 80 + 33 p.

מקדמי עולם Histoire géologique de la terre, par M. Weber. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 80 p.

מקור חיים Novelles sur le Talmud et homélies, par Chaïm Ségalovitz. Wilna, impr. Katzenellenbogen, 1899 ; in-f° de 144 p.

מקורי העושר Sur quelques problèmes d'économie politique populaire et sur l'importance des sociétés coopératives, par S.-W. Mendlin. Odessa, impr. Isaacovitz et Beilenson, 1899; in-8° de 99 p.

ר' משה איסרלש Étude sur R. Moïse Iserles (רמא), par J.-A. Horodezky. Berditchew, impr. Scheftel, 1899 ; in-8° de 22 p.

משירי פושקין Poésies choisies du poète russe Pouchkin, traduites en hébreu par David Frischman, avec une étude sur la vie du poète, par Katzenelenson, éd. par la Société pour la propagation de l'instruction parmi les Juifs en Russie, à l'occasion du centenaire du poète. Saint-Pétersbourg, 1899 ; in-12 de XXVIII + 42 p.

נגד הזרם Contre le Courant, roman par J. Berschadsky. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 291 p.

Nous avons signalé aux lecteurs de la *Revue* l'apparition du premier roman de Berschadsky intitulé « Sans but », comme un succès. Les deux recueils de contes publiés depuis par la *Bibliothèque hébraïque* n'ont pas moins attiré l'attention du public. Maintenant c'est un nouveau roman psychologique que M. Berschadsky nous présente. *Contre le Courant* est un roman de mœurs, dans lequel l'auteur peint les problèmes de la vie des bourgeois et des intellectuels du ghetto. Le héros, Israelson, est un commerçant orthodoxe, assez éclairé pour tolérer les sciences et les lettres profanes, mais trop attaché au judaïsme pour admettre l'antithèse flagrante entre « la foi et la vie moderne ». Tolérant lui-même, il est navré surtout de l'hostilité intolérante montrée par les « modernes » du ghetto à tout ce qui est de provenance religieuse. L'union entre le judaïsme traditionnel et la vie moderne peut seule régénérer, selon lui, le judaïsme ; il veut l'imposer par tout un système d'éducation et par l'exemple personnel au moins à ses

enfants. Ce qui, d'ailleurs, ne lui réussit pas : ces derniers, ayant à subir les conséquences trop rigoureuses d'une éducation puritaine et contraire à tout ce qu'ils voient autour d'eux, se laissent enfin entraîner par le courant d'indifférence religieuse et nationale qui domine dans le milieu. Israelson est déçu dans ses meilleurs rêves, et il finit par s'apercevoir que, à moins de ne pas suivre l'exemple de ceux qui cherchent à créer un dernier refuge pour le judaïsme traditionnel dans la Terre Sainte, il n'est guère possible de lutter en Europe contre le courant. Le roman se lit avec intérêt et trahit une observation psychologique minutieuse. Seulement nous reprochons à M. Berschadsky son style moderne outré. A force de vouloir rester réaliste et novateur, il a complètement oublié que le fond de la langue hébraïque reste et restera pour longtemps dans la Bible, dont la langue peut certainement être développée et adaptée aux besoins de la vie moderne, mais ne peut jamais être négligée ni même ignorée.

הנדון למאסר עולם Le Condamné à la prison perpétuelle, roman de Jonas Lee, traduit par J.-L. Boruchovitz. Pietrekow, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 128 p.

נהורא שרגא Commentaire du traité Baba Kamma, par L.-S. London. Wilna, Romm, 1899 ; in-4° de 2 + 126 p.

נודע ביהודה Nouvelle édition des Consultations d'Ezéchiel Landau. Wilna, impr. Rosenkranz et Schriftsetzer, 1899; 4 volumes in-4° de 8 + 102; 200 + 56 ; 92 + 138 ; 170 + 70 + 46 + 20 p.

נר מצוה Sur les prescriptions religieuses, par R. Gordon. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-16 de 80 p.

סגולות הצמחים Les vertus des plantes, étude par S. Rubin. Cracovie, impr. Fischer, 1899 ; in-12 de 40 p.

סור מרע Contre le jeu de cartes, par Léon de Modène ; nouvelle édition avec un commentaire de Kukelstein. Vilna, impr. Rosenkranz et Schriftsetzer, 1899 ; in-16 de 40 p.

ספורים Contes et nouvelles de la vie des Juifs russes, par Salom Asch. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 155 p.

ספורים וציורים Contes et nouvelles choisies de l'écrivain populaire M. Spektor, traduit par A.-N. Ginessin. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 76 p.

ספורים וציורים Nouvelles de G. Schufman. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 63 p.

עזר המורה והתלמיד Nouvelle méthode pour apprendre la Bible avec l'aide de la traduction interlinaire, par J. Mogelnizky. Deux fascicules : la Genèse. Philadelphie, 1899 ; in-8° de 136 p.

עזרא Esdras, poème historique, par J.-L. Gamsu. Niejin, impr. Kesselman, 1898 ; in-8° de 98 p.

עטרת צבי Homélies, par S.-H. Taksine. Varsovie, impr. Baumritter, 1899 ; in-8° de 232 p.

עלילות ברשע Roman sur l'affaire Dreyfus. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, treize livraisons ; in-8° de 224 p.

עמוד אש Recueil d'articles sur la morale et la foi, par A. Schmelzstein. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 52 p.

עשרת הדברות לבני ציון Sionisme, morale et hygiène, par H. Kotik. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-8° de 128 p.

פארת יוסף Novelles sur les traités Ketoubot et Yebamot, par Joseph Taumim. Varsovie, impr. Lebenson, 1899 ; in-8° de 168 p.

פרשגן Explication des mots et des expressions employés dans la Bible à propos du tabernacle et du mobilier, par S.-A. Deglin. Pietrokow, impr. Belchotowsky, 1899 ; in-8° de 24 p.

ציון במשפט Réflexions sur le Sionisme, par A. Rabinovitz. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-8° de 128 p.

צללי העבר Ombres du passé, nouvelles, par A.-S. Rabinovitz. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 68 p.

קהלת שלמה Consultations des Gaonim Scherira, Haï, Alfassi, etc., éditées par S.-A. Wertheimer. Jérusalem, 1899 ; in-12 de 94 p.

קונטרוס הוספות Notes sur le livre מי ששון, par S.-A. Horodezky. Varsovie, impr. Halter et Aisenstadt, 1899 ; in-8° de 12 p.

הקונגרס הציוני הרביעי Compte rendu du IVe Congrès sioniste de Londres, par N. Slouschz. Varsovie, Touschiya, 1900; in-12 de 128 p.

קין Caïn, de Byron, traduction de David Frischman, avec une étude psychologique sur Caïn. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de XL + 120 p.

La traduction est un chef-d'œuvre et fait honneur au fécond et spirituel écrivain qu'est M. Frischman.

ראשית תורת הצמחים Premières notions de la botanique, par M. Lubman. Varsovie, impr. Sokolow, 1899 ; in-8° de 30 p.

שביל טוב Homélies sur le Pentateuque, par Simon Witkin, édit. par Ch.-A. Schapira. Vilna, Romm, 1899 ; in-8° de 127 p.

שו"ת רי"ז שטערן Consultations rabbiniques, par J.-S. Stern. Vilna, impr. Matz, 1899 ; in-4° de 91 p.

שירים Poésies de Ch.-N. Bialik. 1-2 parties. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 162 p.

Poète du ghetto, Bialik est un lyrique d'une émotion profonde et d'un style puissant. La vie obscure du ghetto, la mélancolie des masses et les misères de l'exil rarement accentuées par une note d'espérance nationale, sont la source principale de son inspiration. C'est « l'araignée qui file dans son cœur les mauvais rêves, la misère, l'avilissement inouïs ». Sa lyre a « pour père le goluth amer, pour mère la misère noire ». Pleure-t-il la misère du pauvre, il trouve une note encourageante dans l'idéalisme inépuisable des populations entières, fidèles à l'étude de la Loi, qu'il sait exalter au-dessus de tout : quel enthousiasme dans les poésies qui chantent le « beth Hamidrasch » traditionnel (p. 53 et 24), dont la ruine lui paraît impossible ! Dans un poème admirable intitulé המתמיד, il chante l'idéalisme, grandeur de l'érudit talmudique, et il constate avec soulagement qu' « il reste encore dans l'exil des villes obscures où notre vieux feu n'a point cessé de briller ». Ses poésies d'amour sont rares, mais toujours belles. Nous n'hésitons pas à conclure que c'est un grand poète et un maître qui s'annonce !

שירים בפרוזה Poésies en prose de Tourguenieff, traduites par A. Segal. Varsovie, édition Touschiya, 1900 ; in-12 de 55 p.

שלש תקופות בחיי ישראל Réflexions sur l'histoire des Juifs et de leur littérature en Russie, par Aron Isgour. Niejin, imp. Wenguer, 1899 ; in-8° de 77 p.

שפה אחת Articles posthumes de l'écrivain Calman Schulman. Vilna, Romm, 1898 ; in-16 de 103 p.

שפינוזה Étude sur la vie et l'œuvre de Spinosa, par P. Schapira. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-8° de 171 p.

שרגא טובא Novelles agadiques, par Aisek Stoliar ; 2e édition. Vilna, Romm, 1899 ; in-8° de 148 p.

תולדות האמונות והדעות L'histoire des religions de Mensis. IIIe vol. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1900 ; in-12 de 177 p.

תולדות נח Homélies, par N. Rabinovitz. Vilna, impr. Matz, 1899 ; in-8° de 200 p.

תולדות בתי הספר העברים Notice sur l'histoire des écoles juives en Roumanie et de celle de Roman en particulier, par A.-S. Rapoport. Roman, 1899 ; in-12 de 31 p.

תולדות היהודים באמריקה Histoire des Juifs en Amérique, par M. S. Reisin. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1902 ; in-12 de 203 p.

M. Reisin n'a pas mené son histoire jusqu'au bout. C'est l'époque antérieure au XIXe siècle qu'il étudie dans son livre, conçu d'après un plan excellent et dans un langage coulant. Il divise l'histoire des Juifs dans le Nouveau-Monde en trois époques : 1° L'époque espagnole, avec la prédominance de l'élément espagnol jusqu'en l'année 1776 ; 2° l'époque allemande, avec la prédominance de l'élément allemand jusqu'en l'an 1882 ; et 3° l'époque russe depuis 1882. L'auteur retrace en un tableau saisissant la vie et les misères des Juifs dans les colonies espagnoles du sud ; puis il raconte les péripéties de la lutte suprême engagée par les Juifs dans les différentes colonies du Nord anglais et hollandais pour la conquête des droits politiques et civils, qui précéda celle des Juifs en Europe. Les martyrs ne comptent pas dans le Nouveau-Monde comme dans le vieux, et la première route des Juifs y est tracée par le sang et le feu de l'Inquisition. Le judaïsme américain n'en était pas sorti moins victorieux pour former un noyau sain et origiual, dont peut-être l'avenir du judaïsme tout entier dépendra un jour.

תוספות מלואים Notes sur le Targum Onkelos et ses commentaires par Juda Behak. Vilna, Romm, 1899 ; in-8° de 92 p.

תורת החיים Traité de physiologie, de Fauster, traduit par L. Mekler. Varsovie, Bibliothèque hébraïque de Touschiya, 1901 ; in-12 de 128 p.

תרופת מעשה ער ואונן Contre l'Onanisme, par S. Neiman. Cracovie, impr. Faust, 1899 ; in-8° de 30 p.

N. Slouschz.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXIV, p. 46. — Personne ne doute plus aujourd'hui qu'au ch. XLV, 25, Ben Sira oppose à l'alliance précaire conclue par Dieu avec David le pacte perpétuel dont les descendants d'Aron bénéficièrent. La même idée est exprimée dans la *Mechilta*, sur XVIII, 27, p. 60 *b*, de l'éd. Friedmann : trois choses ont été données *conditionnellement* : le pays d'Israël, le Temple et la *royauté de la maison de David* ; le livre de la Loi et l'*alliance conclue avec Aron* ne sont pas précaires...., car il est dit : C'est une alliance de sel qui est éternelle (Nombres, XVIII, 19) et ailleurs : Lui et sa postérité posséderont en alliance le pontificat à perpétuité (*ib.*, XXV, 13, passage visé aussi par Ben Sira). » Tout cela peut n'être que jeu d'exégèse ; en outre, sous sa forme présente, l'idée suppose le Temple déjà détruit ; mais, malgré tout, il n'est pas impossible que l'opposition entre la royauté de David et le pontificat d'Aron soit une survivance des opinions chères aux Sadocites. Nous ne tirons pas argument du fait que le passage se trouve dans la *Mechilta*, œuvre de l'école d'Ismaël, qui fut lui-même prêtre, car ce chapitre de ce Midrasch n'a pas sûrement la même origine que le reste, il paraît plutôt tiré, comme les trois qui le précèdent, d'un recueil de controverses d'Eléazar de Modin avec R. Josué, recueil grossi par la suite d'additions de toute sorte. — *Israël Lévi*.

T. XLV, p. 113, Haggada de Serajewo. — Voir l'article de Max Fleischer, « Einiges über d. Künstler, u. technische Ausführung der Haggadah von Scherajewo », dans *Mittheilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* de Max Grunwald, t. I (1899), p. 102-120. — *M. S.*

Ibid., p. 114. — J'ai montré (*Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland*, III, 298) qu'il faut lire מינצברק (Münzburg, résidence de David b. Calonymos). — *Lœwenstein*.

Ibid., p. 125, fig. 22, « séparation des époux ». — Au lieu de chercher dans l'histoire d'Aladin le motif du placement de l'épée servant à cette séparation, le peintre, je crois, a dû songer à un passage analogue de *Sanhédrin*, 19 *b*, à propos du nom de Paltiel, détourné du péché par la présence d'une épée. — *Abr. Danon*.

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan N.) et SÉLIGSOHN (M.). Une nouvelle chronique samaritaine (*suite*) ..... 70 et 223
ELBOGEN (J.). Les *Dinim* de R. Péreç ..... 99 et 204
GINSBURGER (M.). Élie Schwab, rabbin de Haguenau (*fin*).... 255
GOLDZIHER (I). Mélanges judéo-arabes (*suite*) 1
HILDENFINGER (Paul). Figures de Juifs portant la rouelle..... 218
KRAUSS (S.). Antioche 27
LÉVI (Israël). Un indice sur la date et le lieu de la composition de la *Meguillat Antiochos* (Rouleau d'Antiochus)..... 172
LÉVY (Louis-Germain). Du totémisme chez les Hébreux 13
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*) 165
POZNANSKI (S.). Anan et ses écrits (*suite et fin*)..... 50 et 176
REINACH (Théodore). Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie 161
SCHWAB (Moïse). Une Haggada illustrée 112

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.) Le taureau de Phalaris dans l'Agada 291
HARKAVY (A.). Contribution à la littérature gnomique..... 298
LAMBERT (Mayer). Les dates et les âges dans la Bible..... 285
II. Notes exégétiques 289
LÉVI (Israël). Un fragment d'une traduction arabe du *Hibbour Maasiot*..... 305
SCHWAB (M.) Le *Credo* traduit en hébreu et transcrit en caractères latins 296

BIBLIOGRAPHIE.

LAMBERT (Mayer). Metrische Studien. I. Studien zur hebr. Metrik, par Ed. SIEVERS..... 157
SLOUSCHZ (N.). Revue bibliographique. Ouvrages hébreux.....
WEILL (Julien). Revue bibliographique. 1er-3e trimestres 1902... 133
Additions et rectifications 319
Table des matières..... 320

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.45

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY